Materiales para una

HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA

VIII Encuentro Latinoamericano de CEHILA, Lima (1980)

Pablo Richard•editor

Enrique Dussel
Otto Maduro
Riolando Azzi
Centro Gumilla
Maximiliano Salinas
Manuel De Ferrari
Gustavo Gutiérrez
Eduardo Hoornaert
Agustín Churruca
Eduardo Vega
José Oscar Beozzo
Rubem Alves
Jean-Pierre Bastian
Carmelo Alvarez





Materiales para una

HISTORIA DE LA TEOLOGIA

EN AMERICA LATINA

Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina

CEHILA

MIEMBRO DE:

La Comisión Internacional de Historia Eclesiástica Comparada (CIHEC), afiliada a la Comisión Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas (CIPSH).
La Asociación Internacional de Estudios Misioneros (IAMS).
La Federación Internacional de Institutos de Investigación Social y Socio-religiosa (FERES).

JUNTA DIRECTIVA

PRESIDENTE: Enrique Dussel
SECRETARIO EJECUTIVO: Eduardo Vega
SECRETARIO ADMINISTRATIVO: Ricardo Ramírez
VOCALES: Juan Villegas, Eduardo Hoornaert

COORDINADORES DE AREA

PROTESTANTES: José Miguez Bonino y Carmelo Alvarez.

ANDINO-INCAICA: Mons. José Dammert Bellido
BRASIL: José Oscar Beozzo
CARIBE: Samuel Silva Gotay
COLOMBIA-VENEZUELA: Rodolfo R. de Roux
CONO SUR: Juan Villegas
CENTROAMERICA: Rodolfo Cardenal
MEXICO: Alfonso Alcalá
HISPANOS EN EE.UU.: Ricardo Ramírez

COORDINADORES DE PROYECTOS

HISTORIA GENERAL DE LA IGLESIA EN A.L.: Enrique Dussel
HISTORIA VERSION POPULAR: Eduardo Hoornaert
HISTORIA DE LA VIDA RELIGIOSA: Juan Villegas
HISTORIA DE LA TEOLOGIA: Pablo Richard
ARCHIVOS: Alfonso Alcalá
CENTRO DE FORMACION: Luis Ramos

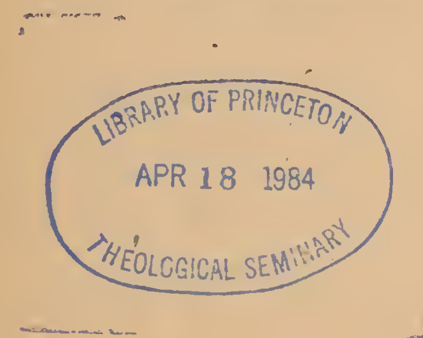
Materiales para una

HISTORIA

DE LA TEOLOGIA

EN AMERICA LATINA

VIII Encuentro Latinoamericano de CEHILA, Lima (1980)







CORRECCION Y DIAGRAMACION: Jorge David Aruj

DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apdo. 339—San Pedro Montes de Oca
SAN JOSE—COSTA RICA

Presentación

En 1975 comenzó a gestarse en CEHILA la idea de lanzar un proyecto ambicioso: escribir una Historia de la teología latinoamericana. En la Asamblea de 1976 fue aprobado el proyecto y comenzó su lento camino. Sólo cuando en 1979 el Dr. Pablo Richard tomó el proyecto en sus manos éste entró en un proceso efectivo de realización.

En efecto, en el I Encuentro latinoamericano de teología en México hicimos una exposición sobre este tema, a manera de hipótesis generales sobre un tema desconocido. La historia de nuestra teología, como nuestra historia en general, no sólo era ignorada, sino que era despreciada por inexistente. Siempre se nos preguntaba: ¿Historia de la teología en América Latina? ¿Existe acaso dicha teología? ¿Cómo hacer una historia de lo inexistente? El trabajo era arduo, porque aún entre los que cultivaban teología en la actualidad, había poca conciencia de los antecedentes que darían más fuerza histórica a su propio movimiento. Pero superamos las oposiciones gracias a los amigos que han participado en este Simposio de CEHILA.

El presente material, que se edita por la labor del coordinador del Simposio nombrado arriba, quiere dar a conocer el fruto de una primera "entrada" en la rica cantera inexplorada de nuestra historia de la teología. Habrá que inau-

gurar en los centros teológicos e históricos seminarios de historia de la teología latinoamericana, como ya los venimos organizando en algunos lugares por motivación de CEHILA.

A mediano plazo se podrá producir un material donde se abarquen las etapas más importantes de la teología latinoamericana, para llegar, a largo plazo, en 10 o más años, a una Historia de la teología en América Latina, que permita dar a conocer a los cristianos latinoamericanos primero, y a nuestros hermanos del Africa, Asia, Europa y Estados Unidos una larga lucha teórica de muchos que se comprometieron por los oprimidos de sus tiempos, en América Latina, y que nosotros ignoramos.

La historia de la teología dará, como se dijo en el Simposio, un apoyo estratégico a la teología de la liberación, a la producción teológico popular, siendo, por otra parte, un capítulo central de la historia de la Iglesia en América Latina.

Enrique Dussel
Presidente CEHILA

Introducción

Historia de un proyecto de CEHILA

Entre los años 1975 y 1979, se gesta en CEHILA el proyecto de escribir una *Historia de la Filosofía y Teología en América Latina.* En el VII Encuentro de CEHILA en San Juan de Puerto Rico (julio 1979) se hizo una evaluación de todo el trabajo ya realizado y se reformuló el proyecto. Decidimos centrarnos específicamente en una *Historia de la Teología en América Latina.* Definimos entonces "teología" en el sentido amplio de "pensamiento cristiano", lo cual incluye, desde la teología como ciencia específica cultivada en Seminarios y Universidades, hasta corrientes teológicas más amplias presentes en personas, instituciones o centros eclesiales o de inspiración cristiana. Se incluía así todas las expresiones del pensamiento cristiano, también las de tipo filosófico, jurídico, literario o artístico. No se descartó, sin embargo, la idea de escribir más adelante una Historia de la Filosofía en América Latina. En Puerto Rico se definió además el carácter ecuménico del Proyecto de Historia de la teología. Yo fui nombrado Coordinador General de la obra. La parte correspondiente a la Historia de la Teología Protestante en América Latina fue reformulada y encargada al Profesor Carmelo Alvarez (1) .

La Primera Etapa del Proyecto sobre Historia de la Teología en América Latina va desde julio de 1979 hasta julio de 1981: desde la aprobación del Proyecto en el VII Encuentro de CEHILA hasta la publicación de esta primera obra. El hito más importante en esta primera etapa, fue el VIII Encuentro de CEHILA, celebrado en Lima (Perú), entre el 23 y 26 de julio de 1980. El Encuentro estuvo dedicado enteramente a la Historia de la Teología en América Latina. Allí fueron discutidas trece ponencias, más una presentación introductoria mía. Un año antes y un año después del Encuentro de Lima, se trabajó intensamente en este Proyecto. En casi todos los países de América Latina hay personas y equipos investigando. La obra que ahora ofrecemos es el mejor fruto de estos dos años de trabajo.

Sentido de una Historia de la Teología

Desde el comienzo dejamos claramente establecido que nos interesaba escribir una Historia de la Teología *desde América Latina.* Para nosotros sólo tenía *sentido* aquella Teología que asumía creativamente la realidad de nuestro continente. Buscamos así reconstruir la teología de aquellos que crearon un pensamiento cristiano, en ruptura con la dependencia colonial y neo-colonial. Aquellos que hicieron Teología desde el indio, desde el negro, desde el pobre. Relegamos a un plano secundario y marginal aquellos que repetían sin ninguna creatividad en América Latina las Teologías europeas o extranjeras, o Teologías que llegaron a nuestras tierras a la zaga de diferentes invasiones coloniales o neo-coloniales. Este "sentido" de nuestra historia teológica, que indica el "punto de vista" constitutivo de nuestra identidad, no significa asumir un dualismo maniqueo o un particularismo esterilizante. Nuestra Teología Latinoamericana específica surge en un proceso de continua confrontación dialéctica con otras Teologías de dominación colonial o nacional. En ese proceso dialéctico *global,* vamos descubriendo *nuestra* Teología, desde aquella perspectiva anti-colonial que es la perspectiva del pobre en la historia de nuestros pueblos. Nuestra identidad particular latinoamericana, igualmente, no nos corta de una visión universal y ecuménica. Nuestra Teología tiene vocación universal, pero podemos situarnos en esa universalidad, en la medida que

somos capaces de definir nuestra identidad específica. Nuestra universalidad más inmediata la encontramos en solidaridad directa con los pobres de los pueblos de Africa y Asia. Hoy se impone una perspectiva universal de tipo tercermundista, basada en la solidaridad de Asia, Africa y América Latina. (2) .

La Historia de la Teología como obra Teológica

Escribir Historia de la Teología es hacer Teología. La Historia de la Teología Latinoamericana es parte del quehacer teológico actual. Buscamos superar el nivel puramente empírico o descriptivo; la historia no es una simple adición o suma de hechos teológicos cronológicamente ordenados y yuxtapuestos. Ciertamente será necesario partir del estudio de las fuentes positivas, analizadas con todo el rigor de los métodos históricos, pero todo este trabajo positivo nos debe llevar a una gran síntesis histórico-teológica. Esta síntesis es parte importante de nuestro quehacer teológico actual. En el presente de nuestra Teología, encontramos el significado de nuestro pasado y la posibilidad de nuestro futuro teológico.

Si nuestra Historia de la Teología es parte importante de nuestro quehacer teológico actual en América Latina, esta historia deberá también responder a todas las exigencias del actual desafío teológico. Nuestra Teología actual latinoamericana es una Teología comprometida con las luchas de liberación de nuestros pueblos y una Teología profundamente creyente y eclesial. Es una Teología ligada orgánicamente a nuestras Comunidades Eclesiales de Base y simultáneamente una teología que responde a las exigencias científicas y metodológicas de la práctica teórica. Si nuestra Teología más genuina y auténticamente latinoamericana es la Teología de la Liberación; la Historia de nuestra Teología Latinoamericana tendrá que ser también necesariamente la Teología de la Liberación de nuestra Historia. Breve: nuestra Historia de la Teología será auténticamente obra Teológica Latinoamericana, en la medida que asuma el sentido de la Teología de la Liberación de América Latina (3) .

Opciones Metodológicas Originales

El Proyecto de CEHILA sobre Historia de la Teología en América Latina, desde sus orígenes, hizo algunas opciones metodológicas. En primer lugar se optó por una Historia de la Teología plenamente *contextualizada*. Su contexto general es la Historia económica, política y social de América Latina. Su contexto específico lo constituye, por un lado, la Historia de la Iglesia Latinoamericana y, por otro lado, la Historia General de las ideas y del pensamiento, de la filosofía y de la literatura latinoamericanas. Este análisis de la Teología a partir de su contexto histórico, no contradice para nada la autonomía específica del pensamiento teológico y su influjo directo, propio y eficaz en los procesos históricos.

Una segunda opción metodológica se refiere a la distinción entre Teología explícita e implícita, y a la priorización de esta segunda sobre la primera. Llamamos Teología explícita aquella que es cultivada, como ciencia autónoma y específica, por teológos o instituciones teológicas. La teología implícita es la Teología que anima a determinados cristianos, o movimientos cristianos, o movimientos históricos donde el factor religioso juega un papel importante. Esta teología Implícita no es cultivada profesionalmente, o explicitada en libros de Teología, pero no por eso es menos real o eficaz. La Teología Implícita se manifiesta en determinadas prácticas cristianas o eclesiales; en discursos o escritos no específicamente teológicos; también puede manifestarse en ciertos signos, poesías, cantos, etc . . . Priorizamos la teología implícita, pues ésta, si bien es difícil de discernir, es la Teología que más profundamente está enraizada en la historia y en la vida de los cristianos e Iglesias. Cuando se trata de descubrir e interpretar la Teología de los sectores más pobres y explotados, esta Teología Implícita cobra especial importancia. Los oprimidos normalmente no escriben, y cuando escriben lo hacen con "medios pobres", pero no por eso la Teología está en ellos menos presente o desarrollada. Las Teologías Implícitas tienen también un peso comunitario y social más fuerte, pues el sujeto histórico que las produce es más directamente la comunidad.

La tercera opción metodológica es por el *significado* que una determinada Teología, Teólogo o movimiento Teológico

tuvo para una época en general y para la vida de la Iglesia en particular. Más que la "persona" del Teólogo o el "texto" de la Teología, nos interesa analizar cómo "funcionó" tal Teólogo o Teología en la realidad histórica y eclesial en la cual vivió, actuó y se desarrolló. Más que la Historia de la Teología, nos interesa el significado de esa Historia. Es este significado el que nos permite escribir una historia viva y significativa para el presente y el futuro de nuestra América.

Aparentemente las tres opciones metodológicas que hemos esbozado, nos amplían el objeto de estudio y lo hacen más difuso. En realidad esas opciones son las únicas que nos permiten *limitar* y *discernir* el objeto de nuestra historia, pues esas opciones nos conducen directamente a lo que realmente vale la pena, a lo que realmente es más significativo y fundamental; evitamos perdernos en lo que es secundario, aparente o superficial en una Historia de la Teología en América Latina.

Conclusiones del Encuentro de CEHILA sobre Historia de la Teología en América Latina

En el Encuentro de CEHILA en Lima sobre la Historia de la Teología, no hubo un cuerpo formal de conclusiones, pero sí se generó un cierto consenso. Resumo aquí los elementos centrales de este *consenso,* puesto que éste nos servirá de *guía* para el trabajo de investigación en el *futuro*.

En primer lugar hubo consenso en torno a los criterios epistemológicos-políticos expuestos por Otto Maduro [(4)]. Por un lado se insistió en los *condicionamientos históricos* de la producción teológica; pero, por otro lado, se resaltó también la *autonomía específica* de la Teología, y su fuerza histórica propia, que puede incidir directamente en las prácticas socio-políticas y eclesiales.

Las diferentes ponencias discutidas en el Encuentro nos mostró la necesidad y validez de diversas metodologías y géneros literarios. El equipo chileno, con su aporte "Historia de la Teología en Chile (1810–1880)", trabajó las fuentes positivas con todo el rigor del método histórico. A partir de ese estudio minucioso de fuentes y documentos, elaboró una visión general sobre el desarrollo de la Teología en Chile [(5)]. El

equipo del Centro Gumilla de Venezuela utilizó un método análogo. Partieron con un trabajo exploratorio en diez monografías: dos sobre el período colonial (una sobre la Teología implícita en las misiones del siglo XVII en la actual Venezuela; y otra sobre la Teología del siglo XVIII venezolano en los documentos de visita del Obispo Martí [6]); otras dos monografías sobre el período de la emancipación (una sobre la Teología implícita en Simón Bolívar; otra sobre Germán Roscio); dos del siglo XIX y cuatro del siglo XX. Para el Encuentro de CEHILA en Lima, el Centro Gumilla presentó una de esas monografías (el análisis de la Teología de G. Roscio), y otro trabajo general sobre "Historia de la Teología en Venezuela", que recoge sintéticamente el trabajo exploratorio de las diez monografías. Un método diferente utiliza Riolando Azzi para la Historia de la Teología en Brasil. El autor parte del sentido global de esta historia y desde ese sentido, descubre y delimita líneas concretas para futuras investigaciones monográficas de casos. Los dos métodos son complementarios y necesarios.

El trabajo del Padre Agustín Churruca sobre el pensamiento de Morelos, demostró todas las posibilidades metodológicas del análisis de la así llamada "Teología implícita". Esta Teología vivida y expresada por hombres de acción como fue el Padre Morelos, refleja más directamente la creatividad cristiana y espiritual del pueblo, y puede darnos más fácilmente la clave de interpretación de todo un período de la Historia de la Teología. En el estudio de R. Azzi y J.P. Bastian se valorizó el estudio de las Teologías presentes en las diferentes devociones populares. Este estudio puede servir de puente entre la Teología Académica y la Teología implícita. La Teología implícita en las diferentes devociones revela también el sentido histórico de las diferentes prácticas eclesiales. Así en el Brasil, el culto al Buen Jesús revela una práctica eclesial de corte más popular. El culto al Sagrado Corazón, refleja la práctica de una Iglesia desplazada de la sociedad y replegada sobre sí misma; el culto al Cristo Redentor, por el contrario, expresa una Iglesia triunfante y a la ofensiva en la sociedad.

Se afirmó insistentemente, en todo el Encuentro de Lima, sobre la necesidad de escribir la llamada "Teología popular". Esta Teología no es necesariamente Teología im-

plícita o espontánea. Tiene mecanismos propios de creación, expresión y transmisión. El equipo de Chile hizo una distinción valiosa entre la Teología oficial, la disidente y la popular. Se afirmó que no toda Teología, por el hecho de ser no-oficial o disidente, es necesariamente Teología popular. Hay cantos, poesías, fiestas, folclor, etc . . . que dan testimonio de esta Teología popular. La re-construcción histórica de esta Teología, no debe significar arrebatarle al pueblo su propia Teología. Se pidió un trabajo metodológico específico para definir mejor la Teología popular, planificar su estudio, clasificar sus fuentes y determinar las reglas metodológicas que deben guiar su investigación. Se recomendó el uso de los recursos de la Antropología para el análisis de la Teología popular.

Se tomó conciencia de las diferencias necesarias entre una Historia de la Teología y una Historia de la Iglesia. La ponencia presentada por Gustavo Gutiérrez en el Encuentro de CEHILA sobre la *Teología* del Padre Bartolomé de las Casas, fue la mejor práctica metodológica para captar toda la densidad teológica, específica y propia, de una Historia de la Teología. En este mismo sentido valorizamos, por su peso teológico e histórico, la conferencia de R. Alves sobre la Historia de la Teología Protestante en el Brasil.

El libro que aquí presentamos y el trabajo futuro

El libro que aquí presentamos es a la vez modesto y ambicioso. Es modesto, pues sabemos que estamos recién *comenzando* a escribir esta Historia de la Teología en América Latina. Lo que aquí ofrecemos son solamente algunos "materiales" para empezar a trabajar. Pero también es un libro ambicioso, pues queremos con él impulsar y orientar el trabajo futuro, dejando bien en claro de que estamos seguros de que podremos llevar esta obra hasta el final. Esperamos que el estudio de estos materiales sirva para abrir, ensanchar y consolidar un nuevo campo de trabajo [7]. Tendremos que incentivar este trabajo país por país, y formar equipos competentes. Seguir confeccionando y publicando en nuestras revistas el mayor número posible de monografías sobre autores, instituciones o movimientos teológicos. Más adelante, si el trabajo fructifica, publicaremos un segundo volumen de "ma-

teriales", y así nos iremos acercando poco a poco a la obra final sobre la Historia de la Teología en América Latina. Este encuentro con el pasado, nos ayudará a definir nuestra propia identidad teológica actual, y así nos prepararemos mejor para poseer el futuro. Como Coordinador General de este Proyecto de CEHILA, quedo a vuestra disposición.

PABLO RICHARD

NOTAS

(1) Cf. Boletín CEHILA, N° 19, octubre 1979, 12–13. Ahí se publicó el texto del Proyecto: antecedentes, objetivo, procedimiento, división por áreas y periodización.

(2) Así lo atestiguan los Congresos Teológicos organizados por la Asociación Ecumémica de Teológos del Tercer Mundo: Dar Es Salaam (Tanzania) 1976; Accra (Ghana) 1977: Wennappuwa (Sri Lanka), 1979; Sao Paulo (Brasil) 1980; New Dehli (India) 1981.

(3) Creemos que este *sentido histórico de la Teología Latinoamericana* ha sido expuesto en forma paradigmática en la obra de G. *Gutiérrez:* "Teología desde el reverso de la Historia". Lima (Cep), 1977, 59 p.

(4) Texto incluido en esta obra.

(5) Cf. Material ya publicado en Chile sobre este tema: Juan *Noemi* (Director de Equipo): "Pensamiento Teológico en Chile. Contribución a su estudio. I Epoca de la Independencia Nacional 1810–1840". En: Anales de la Facultad de Teología, Vol XXVII (1976) Cuaderno 2, 163–386.

(6) Este trabajo, realizado por E.J. Ortiz, fue publicado en: Iglesia Pascual, Venezuela, Año V, Enero-Abril 1979, 70–89 .

(7) Valorizamos los trabajos pioneros ya realizados anteriormente por Enrique *Dussel:* Sobre la Historia de la Teología en América Latina. Artículo publicado en: Liberación y Cautiverio. Encuentro Latinoamericano de Teología, México, 1975, 19–68. Este trabajo ha sido revisado, ampliado, y reformulado por el autor para el Encuentro de Lima y se incluye en esta obra. Roberto *Oliveros:* Liberación y Teología. Génesis y Crecimiento de una Reflexión (1966–1976). México, 1977, 490 pgs. Juan *Villegas:* El Estudio de la Teología en la Epoca Colonial. Libro Anual, ITU, Montevideo, 1977, N° 4, 51–69. Pablo Richard: Desarrollo de la Teología en la Iglesia Latinoamericana: 1962–1968. En: La Iglesia Latinoamericana de Medellín a Puebla, Bogotá (CEHILA-CODECAL) 1979, 59–76.

PRIMERA PARTE

MARCO TEORICO
PARA UNA HISTORIA DE LA TEOLOGIA

OTTO MADURO

Apuntes epistemológico-políticos para una historia de la teología en América Latina

I. INTRODUCCION: LA RESPONSABILIDAD DEL HISTORIADOR

Sepámoslo o no, querrámoslo o no, escribir historia es una de las formas de *hacer historia*. Dicho de otro modo, hacer historia escrita es hacer historia real, es una de las maneras de influir en la historia de un pueblo y de participar en la construcción de sus alternativas, de su devenir y de su destino histórico. Insisto: que lo deseemos o no, que nos demos cuenta o no, así es.

¿Por qué? Porque así como la memoria individual de la propia biografía de una persona es uno de los elementos-clave en la capacidad de esa persona para conocer su situación, comprenderla y adueñarse de ella, para conocer sus alternativas y sus limitaciones, para comprender sus recursos y sus posibilidades, y —por ende— para participar decisivamente en la forja de su propio futuro (dejando de ser un mero juguete de las circunstancias externas), así también la *memoria histórica* del propio pasado de un pueblo es uno de los elementos-clave en la capacidad de ese pueblo para conocer su propia situación, para comprenderla y adueñarse de ella, para conocer sus propias limitaciones y posibilidades, para comprender sus propios recursos y alternativas, y —por

lo tanto— para poder participar decisivamente en la forja de su propio futuro (dejando igualmente de ser un mero peón de fuerzas extrañas, ajenas a su realidad y a sus necesidades). Y, a sabiendas o no, por omisión o por comisión, son los historiadores profesionales quienes de hecho, en nuestra sociedad, cargan con la mayor responsabilidad en la tarea de *reconstruir la memoria histórica* de nuestros pueblos.

La manera, pues, como los historiadores hagan —o dejen de hacer— la *historia escrita* es uno de los elementos-clave, uno de los factores decisivos, en la manera como los pueblos participen —o dejen de participar— en la factura de su propia *historia real.* Según y cómo los historiadores escriban la historia de un pueblo, así verá este pueblo su pasado; y según y cómo un pueblo perciba su pasado, así podrá este pueblo participar en la construcción de una historia a la medida de sus posibilidades, de sus esperanzas y de sus necesidades.

Lo propio —mutatis mutandi— sucede con la historia de la Iglesia. Máxime cuando en Latinoamérica, y más particularmente aún en las masas oprimidas de nuestro continente, la Iglesia ha jugado, y juega todavía hoy, un papel de primerísima importancia en la construcción de la visión de nuestro pasado, de nuestra situación actual y de nuestras alternativas y tareas futuras. Sepámoslo o no, querrámoslo o no, escribir historia de la Iglesia es una de las formas de *construir Iglesia.* Dicho de otro modo, hacer historia escrita de la Iglesia es hacer historia real de la Iglesia, es una de las maneras de influir en la historia del pueblo de Dios en marcha por el mundo, de participar en la construcción de sus alternativas, de su devenir y de su destino histórico. Insisto: que lo deseemos o no, que nos demos cuenta o no, así es.

A sabiendas o no, por omisión o por comisión, son los historiadores profesionales del cristianismo quienes de hecho, en nuestra sociedad, cargan con la mayor responsabilidad en la tarea de *reconstruir la memoria histórica* de nuestra Iglesia, del pueblo de Dios en marcha por el continente latinoamericano. La manera, entonces, como los historiadores cristianos hagan —o dejen de hacer— la *historia escrita* de nuestra Iglesia es uno de los elementos-clave, uno de los factores decisivos, en la manera cómo el pueblo de Dios participe —o deje de participar— en la forja de la *historia real* de su propia Iglesia. Según y cómo los historiadores cristianos escriban la

historia de la Iglesia, así verá su pasado el pueblo de Dios, oprimido y creyente, de América Latina; y según y cómo este pueblo perciba el pasado de su Iglesia, así podrá este pueblo participar en la construcción de una Iglesia a la medida de sus posibilidades, de sus esperanzas y de sus necesidades . . . y según y cómo éste nuestro pueblo latinoamericano, oprimido y creyente, construya su Iglesia, así construirá su futuro todo.

II. LA HISTORIA: TAREA PARCIALIZADA (ALGUNAS HIPOTESIS)

Escribir historia no es, pues, una tarea inocente, neutra ni imparcial. Tampoco el escribir historia de la Iglesia o —más ampliamente— historia del pensamiento cristiano. Y ello no sólo por las razones expuestas en cuanto a la responsabilidad social del historiador.

Escribir historia es una tarea que se realiza en y desde un *momento histórico*.Cada momento histórico crea, con sus peculiaridades características, una perspectiva histórico-concreta sobre la realidad: plantea problemas, destaca aspectos, propone categorías interpretativas, margina facetas y dota de instrumentos intelectuales. Por ello decía Benedetto Croce que "toda historia es historia contemporánea". Porque el historiador ve el pasado desde su perspectiva presente, desde la experiencia específica de su contemporaneidad. Y difícilmente —mucho más si desconoce este hecho mismo— puede el historiador escapar a los condicionamientos de su tiempo, a la perspectiva de su propia época. Y, cuando escapa, apenas lo logra parcialmente.

Escribir historia es una tarea que se realiza en y desde una *posición social* específica en conflicto con otras. Ningún historiador es un ángel por encima de su época y de su sociedad. No. Todo historiador es persona de su época y de su medio social. Y, como miembro de un grupo social específico —en conflicto con otros—, se gana su sustento, sufre presiones e influencias, comparte —nolens volens— ciertos intereses y no otros, ve ciertas cosas como normales y otras como aberrantes, percibe ciertas alternativas como deseables y otras como repugnantes; como decía Aristóteles del ser humano en

general, también el historiador es un "animal político". Y sus tareas como historiador —sus selecciones, jerarquizaciones, valoraciones, descripciones e interpretaciones— están también condicionadas por su lugar en la "polis", por su posición social. Por supuesto, el mismo conocimiento de la historia puede contribuir a que el historiador sospeche, descubra, relativice, cuestione, e incluso modifique y supere parcialmente los condicionamientos que su labor de historiador sufre a partir de su propia condición social. Sin duda. Pero para ello hace falta que el historiador —en algún momento— reconozca que su posición social, en conflicto con otras, limita y orienta su quehacer en cuanto historiador.

Escribir historia es una tarea que se realiza en y desde un *proyecto histórico* en conflicto con otros. Consciente o inconscientemente, todo historiador comparte ciertas valoraciones —y no otras— acerca del pasado, del presente y de las alternativas futuras de su propia sociedad. En esa misma medida, participa de un cierto proyecto histórico para su propia sociedad, y rechaza otros. Insisto: a sabiendas o no. Es más: el "desinteresarse de la política" de algunos historiadores es una forma de participar de *uno* de los proyectos históricos vigentes (que generalmente coincide con el proyecto dominante) y de rechazar otros. Y, en cualquier caso, la opción consciente o inconsciente por uno de los proyectos históricos en conflicto condiciona —también— la reescritura del pasado: de nuevo, las selecciones, jerarquizaciones, valoraciones, relaciones, descripciones e interpretaciones de los documentos se ven sometidas al influjo del proyecto histórico compartido por el historiador. Negar esta hipótesis —lo cual es perfectamente posible, e incluso fácil— es, también, un modo de compartir un cierto proyecto histórico en conflicto con otros, pero impidiéndose a sí mismo el sospechar, descubrir, relativizar, cuestionar, e incluso modificar el proyecto histórico que uno comparte y que influye en nuestra labor de historiadores.

Escribir historia, en fin, es una tarea que se realiza en y desde una *corriente de pensamiento* opuesta a otras. El historiador no concibe sus ideas ni por revelación, ni por generación expontánea ni por imaginación creadora de la nada. No. El historiador toma sus conceptos, sus temas, su metodología y sus orientaciones interpretativas de una tradición

intelectual opuesta a otras. Esta "escuela" o tradición intelectual le brinda, a la vez, las posibilidades, los límites y las orientaciones de su investigación histórica, condicionándola en gran medida. Obviamente, el historiador puede —en éste como en otros aspectos de su labor— develar, confrontar y transformar el arsenal de conceptos y palabras, de instrumentos y técnicas, que le han sido legados por una cierta corriente de pensamiento en oposición a otras. Y esta posibilidad se hará tanto mayor cuanto mayor sea, también, la conciencia del peso que sobre su labor ejerce su inserción en una cierta tradición intelectual. Más que dejarse arrastrar por la corriente, de lo que se tratará es de conocer, reconocer y examinar los conceptos, los instrumentos de pensamiento, las técnicas de investigación, los temas de reflexión y los medios de expresión que usualmente se adoptan, así como aquéllos que se rechazan.

Podría resumir estas cuatro hipótesis complementarias diciendo que escribir historia es *una tarea situada* objetivamente (es decir, independientemente de la voluntad del sujeto de tal tarea). Escribir historia es una tarea situada histórica, social, política e intelectualmente. Y esta cuádruple situación del quehacer del historiador constituye las posibilidades, los límites y las orientaciones fundamentales, *a partir de los cuales* se efectúa la escritura de la historia, condicionándola.

III. ESCRIBIR HISTORIA DE LA IGLESIA

Escribir historia de la Iglesia es, también, *tarea situada*. Y se podría decir que cada una de las cuatro facetas de la situación objetiva de cualquier historiador —que condicionan, pues, su labor— se duplica específicamente cuando se trata de hacer historia de la Iglesia.

En efecto, objetivamente, no es lo mismo escribir la "Historia de la Iglesia española en el siglo XVI" en Perú que escribirla en Suiza. Pero, aún en Suiza, no es lo mismo escribir tal historia antes del Concilio Vaticano II que después de éste.

Del mismo modo, no es lo mismo escribir una "Historia de la Inquisición en Hispanoamérica" siendo uno miembro de

la nobleza española que siendo uno hijo de obreros metalúrgicos vascos. Y, aún siendo uno hijo de obreros metalúrgicos vascos, no es lo mismo escribir esa historia siendo uno Obispo de, p. ej., Bilbao, que siendo uno militante de la JOC de San Sebastián.

Igualmente, no es lo mismo escribir una "Historia de las relaciones Iglesia-Estado en el Virreinato de la Nueva Granada" siendo uno socialista que siendo uno democristiano. Pero, aún suponiendo uno a varios historiadores católicos democristianos, será diversa la versión de tal historia por parte de un democristiano nicaragüense simpatizante de la Teología de la liberación de la de un democristiano dominicano incorporado a la Renovación carismática.

En fin, no es lo mismo escribir una "Historia de la doctrina católica oficial sobre Derechos Humanos en Francia, del siglo XVIII al XX" siendo uno filósofo y literato de formación, que siendo uno sociólogo y economista de formación. Pero, aún en el último caso, será diferente el resultado de una tal investigación emprendida por alguien de formación estrictamente tomista en España, que otro de formación hegeliana en Lovaina.

En pocas palabras, escribir historia de la Iglesia es una tarea situada *dentro y fuera de la Iglesia*. Es una tarea condicionada también, entonces, por el específico momento de la historia de la Iglesia en el que se encuentra ubicado el historiador, por la posición institucional —en conflicto con otras— que el historiador ocupa en el seno de la organización eclesiástica, por el proyecto de Iglesia al cual el historiador —rechazando otros proyectos— adhiere, y por la tradición filosófico-teológica con la cual —en oposición a otras tradiciones eclesiales— se identifica el mismo historiador.

Una vez más, se puede resumir lo dicho subrayando que el escribir historia de la Iglesia es *una tarea situada* objetivamente (independiente, pues, de la voluntad del historiador), tanto dentro como fuera de la Iglesia. Escribir historia de la Iglesia es una tarea situada histórica, social, política e intelectualmente tanto en la sociedad global como en el seno de la institución eclesiástica. Y esta múltiple situación objetiva del historiador de la Iglesia constituye las posibilidades, los límites y las orientaciones *a partir de los cuales* efectúa su escritura de la historia de la Iglesia.

Estas hipótesis no implican, en lo absoluto, que el historiador sea un juguete anónimo de fuerzas impersonales. No. Ni pretenden tampoco estas hipótesis negar la capacidad crítica, imaginativa, creadora y transformadora del quehacer del historiador. Todo lo contrario: si algo pretenden estas hipótesis es *resituar conscientemente* al historiador de la Iglesia en el seno de la objetividad *a partir de la cual* escribimos nuestra historia. Y ello apunta, precisamente, a *potenciar positivamente* (más allá de la simple buena voluntad) esa capacidad crítica, imaginativa, creadora y transformadora del historiador. Pero, justamente, pienso que el historiador sólo puede *superar* las condiciones de producción de su tarea *transformándolas,* y, para poderlas transformar es indispensable, primero, *conocer* esas condiciones que posibilitan, limitan y orientan su quehacer. Descubrir, conocer, reconocer, analizar, cuestionar y criticar tales condicionamientos me parece ser la única vía factible para superarlos, es decir, para transformarlos. El negar y menospreciar tales condiciones, en cambio, me parece ser el clásico —y tradicionalmente fallido— camino hacia la *felix culpa* del prisionero que se cree libre.

Si queremos ser dueños —y no juguetes— de nuestra historia *futura,* tenemos que conocer nuestra historia *pasada,* pero, para ello, tenemos que sabernos primero prisioneros —y no dueños *todavía*— de nuestra historia *presente*.

IV. EL PROBLEMA EN NUESTRA AMERICA ACTUAL: OPTAR

Todo lo que hemos venido señalando me parece —quizás me equivoco— tanto más válido y grave para nuestra Latinoamérica contemporánea y para nuestra Iglesia latinoamericana.

Escribir, en y desde América Latina, una historia de la Iglesia latinoamericana, una historia de la teología en América Latina, una historia del pensamiento cristiano latinoamericano, es una grave y urgente responsabilidad.

¿Por qué *urgente*? Porque millones de latinoamericanos, oprimidos y creyentes, toman cada vez más conciencia de su opresión, de la injusticia de la misma, de la

necesidad y de la posibilidad de liberarse de tal opresión construyendo una historia suya. Porque estos millones de latinoamericanos, oprimidos y creyentes, encuentran en su fe cristiana la denuncia de la opresión, hallan en el mensaje evangélico la crítica de la injusticia y perciben en la Iglesia la esperanza y el camino de su liberación. Y, en esta situación de emergencia —en el doble sentido de este término—, esos millones de latinoamericanos, oprimidos y creyentes, necesitan *adueñarse de su pasado socioeclesial* para resituarse conscientemente en su presente concreto y poder entonces tomar en sus manos las riendas de su destino futuro. En esta situación de emergencia es pues, urgente (re)escribir la historia de nuestra Iglesia en y desde esta América poblada de millones de oprimidos creyentes.

¿Y *grave,* por qué? Porque lo que suceda en el próximo siglo, y en los siglos por venir, con este pueblo creyente de América Latina dependerá, en gran medida, de cómo este pueblo perciba a su Iglesia y de cómo la Iglesia se sitúe en relación a este pueblo. Pero, asimismo, cómo el pueblo latinoamericano vea a su Iglesia, y cómo la Iglesia se sitúe en relación a éste, su pueblo, dependerá, en mucho, de cómo este pueblo y su Iglesia *reconstruyan la historia de la Iglesia,* de cómo recuperen la memoria histórica del pueblo de Dios en marcha por las tierras latinoamericanas, de cómo rehagamos nuestra identidad eclesial latinoamericana. En esta decisiva situación es, pues, grave responsabilidad la de (re)escribir la historia de la Iglesia en y desde este subcontinente oprimido y creyente.

Se objetará que me salgo de tema, que —en el mejor de los casos— hago aquí teología política (o, peor, mala poesía), pero no epistemología de la historia. Puede ser; quizás. Mas, sin embargo, estoy convencido de que escribir historia del pensamiento cristiano en Latinoamérica implica, además de una opción "teórico-epistemológica", una previa opción teológico-política fundamentante de la opción teórico-epistemológica: una opción que puede ser *sabida* —y asumida consciente y críticamente— o que puede ser simple y llanamente *sufrida* —y aceptada de modo inconsciente, pasivo y resignado.

Dicho de manera más sencilla: el proyecto de Iglesia y el proyecto de sociedad a los cuales adheramos nos indicarán, en ciernes, la teoría del conocimiento y la teoría de la historia que guiarán nuestras investigaciones. E, indirectamente, la teoría del conocimiento y de la historia que asumamos limitarán y orientarán el curso, los resultados y el uso social fáctico de nuestras propias investigaciones históricas.

Que escribir historia sea una tarea objetivamente situada y condicionada significa, también, que las *consecuencias* de nuestro investigar y publicar historia son bastante independientes de nuestra voluntad: esas consecuencias dependen, en enorme e ineludible medida, del contexto histórico-social y político-intelectual en el cual "caigan" nuestras investigaciones —dentro y fuera de la Iglesia—, y de las fuerzas sociales en pugna por apropiarse de la producción intelectual recibida en ese contexto. No es el historiador aislado quien decide la suerte de sus textos: es el historiador *situado socialmente en un contexto* histórico-concreto.

Podemos, sin duda, negarnos a optar teológico-políticamente. Podemos, igualmente, negarnos a optar teórico-epistemológicamente. Podemos rechazar la inevitabilidad de escoger un proyecto de Iglesia y un proyecto de sociedad. Claro que podemos. Empero, esta ausencia de opción está igualmente *situada* en un contexto socioeclesial objetivo, tanto más independiente de nuestra voluntad cuanto que renunciemos a discernir críticamente su contextura y sus implicaciones. Y, por demás, esta "ausencia de opción" se traducirá generalmente en una identificación —ignorada y por ello más sólida— con el proyecto actualmente predominante de Iglesia y con el proyecto dominante de sociedad. Dicho más simplemente: negarse a optar es optar por el orden establecido y renunciar a transformarlo.

En este orden de ideas, tal vez vale la pena explicitar una cuestión de fondo más, antes de cerrar este punto. Se habrá notado que mis reflexiones están marcadas por *una percepción conflictual de la sociedad.* Por ejemplo, he hablado de que el historiador se sitúa —dentro y fuera de la Iglesia— en una posición social en conflicto con otras, en un proyecto de Iglesia en oposición a otros, etc., etc. Es cierto, y esto forma parte medular de mis propias *opciones* teológico-políticas y

teórico-epistemológicas. Pienso que la realidad socioeclesial latinoamericana ha mostrado un tal grado de conflictividad, que la única manera eficaz de trabajar por una transformación radical de esa realidad es partiendo de su *carácter radicalmente conflictivo.* No creo que la manera de superar los conflictos sea negándolos ni ocultándolos. No. Estoy convencido —y en esto me reúno parcialmente con quienes niegan los conflictos— que hay que superar esta situación. Pero estoy igualmente convencido de que superar los conflictos exige transformar las condiciones de producción de los mismos. Y esto último implica *reconocer los conflictos* asumiendo —hasta sus últimas consecuencias teóricas y prácticas— el carácter radicalmente conflictivo de la situación socioeclesial latinoamericana contemporánea. Negarlo, en lugar de asumirlo, me parece tan sólo la manera más cómoda de contribuir a perpetuar los conflictos lavándose —simultáneamente— las manos de toda responsabilidad en los mismos.

Por ello, insisto: escribir historia del pensamiento cristiano en y desde la América Latina contempóranea implica *optar* entre varias alternativas teológico-políticas y teórico-epistemológicas en conflicto.

V. EL OBJETO: UN PENSAMIENTO SITUADO

Así como hemos propuesto considerar el escribir historia como una tarea situada, quiero ir ahora más allá, para referirme al *objeto* de la historia y, más específicamente, al objeto de la historia de la teología y del pensamiento cristiano, es decir, a la *teología* y al pensamiento cristiano mismos en cuanto objetos de estudio histórico.

La hipótesis que quiero proponer al respecto es la siguiente: la teología es el producto de un trabajo *socialmente situado.* Tanto este *trabajo* (leer, escuchar, reflexionar, discutir, escribir y exponer), como el *producto* del mismo (la teología propiamente dicha), están ambos —en cada caso específico de estudio— situados en un contexto sociohistórico peculiar. El trabajo de producir teología puede, entonces, ser considerado como un proceso de producción situado en un contexto social concreto, es decir, como un *proceso social de producción.* Igualmente, la teología —en

cuanto resultado de ese proceso— puede ser considerada como el producto socialmente situado de aquel proceso, es decir, como el *producto social* de un proceso situado en un contexto específico.

Por supuesto, un proceso 'x' puede estar situado en un contexto 'y' sin que el contexto afecte al proceso ni el proceso al contexto. Empero, cuando aquí hablo de la teología como producto de un trabajo socialmente situado, quiero significar con ello —precisa y explícitamente— que la teología afecta a, y es afectada por, el contexto social concreto en el que la teología (en cada caso específico) es producida. En otros términos, cuando digo que la teología es el producto social de un proceso social de producción, cuando digo que la teología es el producto de un proceso socialmente situado, con ello quiero significar que el contexto social específico en el que se produce toda teología forma *parte integrante, constitutiva, sustancial,* de la teología misma. Dicho todavía de otro modo: no se puede entender un *texto* teológico fuera del contexto social de su producción y difusión. Las condiciones sociales de producción de toda teología constituyen a esa teología en parte de lo que ella es.

La teología no es simplemente el trabajo *inmediato,* libre, directo, espontáneo y unívoco de reflexión sobre el dato revelado. No. Toda teología es *un* trabajo *mediato,* (mediado, condicionado, indirecto y ambiguo) de reflexión sobre un dato revelado *mediatamente* percibido. En esta misma medida, es decir, en la medida en que ninguna teología es reflexión inmediata y aislada sobre el dato revelado, sino reflexión mediata y situada sobre tal dato, en tal medida —digo—, toda teología esta constituida (parcial pero sustancialmente) en y por esas *mediaciones* a través de las cuales es percibido el dato revelado y a través de las cuales es trabajada reflexivamente esa percepción del dato revelado. Parte, al menos, de esas mediaciones, a través de las cuales se hace toda teología, son *mediaciones sociales,* mediaciones propias del contexto social concreto en el cual se elabora cada reflexión teológica particular.

Esta hipótesis, a saber, que toda teología es producto de un trabajo socialmente situado y que esta situación constituye a cada teología en su especificidad, no es una hipótesis en modo alguno inocua, indiferente, para el estudio de la

historia de la teología. Al contrario. Esta hipótesis implica que, para entender un texto teológico en su justa dimensión, hay que conocer el contexto social de su producción y difusión. El conocimiento del contexto es condición necesaria —aunque en modo alguno suficiente— para entender el texto. Por lo cual, entonces, si partimos de esta hipótesis, una historia de la teología exigirá tanto un conocimiento del contexto social de la producción teológica como una reubicación de la producción teológica en el seno de tal contexto.

VI. COMPLEJIDAD Y CONFLICTIVIDAD DEL CONTEXTO DE LA PRODUCCION TEOLOGICA

Ahora bien, para contribuir a afinar la hipótesis de marras, quiero proponer a consideración dos aspectos del contexto socioeclesial latinoamericano, aspectos que tengo por extraordinariamente significativos para la producción y la comprensión de la teología en nuestras latitudes. Esos dos aspectos son la *complejidad* y la *conflictividad* del contexto socioeclesial latinoamericano, del contexto de producción de la teología en América Latina.

En efecto, la teología no es simplemente producida en el seno de una sociedad determinada. No. La teología es producida en el seno *de una Iglesia* ubicada *en una sociedad.* Y este hecho no es indiferente ni secundario para la producción teológica (ni, tampoco, para entender esta producción). En esto consiste, para mí, la principal complejidad de las condiciones de producción de la teología en Latinoamérica. En primer lugar, que la producción teológica está situada en contexto eclesial, en una Iglesia visible con sus tradiciones, sus normas, su organización, sus grupos, sus códigos y lenguaje, sus recursos y limitaciones, sus exigencias y posibilidades, sus intereses y orientaciones. Esta realidad social de la Iglesia —que rebasa el simple ámbito de una sociedad nacional particular— establece un conjunto concreto (e históricamente variable) de *límites y tendencias* que afectan a la producción teológica elaborada en su seno. Por ello, para comprender la génesis, la elaboración, el sentido y las repercusiones de una cierta producción teológica, es preciso conocer el contexto eclesial específico en el que tal producción se ha realizado. Pero no basta. Porque, en segundo lugar, la Iglesia misma está situada

en un contexto social específico más amplio, en una sociedad con sus tradiciones, normas, organización, clases sociales, códigos, lenguaje, recursos y limitaciones, exigencias y posibilidades, intereses y orientaciones. Esta realidad macrosocial —que rebasa el simple ámbito de una Iglesia establece igualmente un conjunto concreto (e históricamente variable) de *límites y tendencias* que afectan a la producción teólogica elaborada en su interior. Por ello, del mismo modo, para comprender la génesis, la elaboración, el significado y las implicaciones de una producción teológica, es necesario conocer el contexto macrosocial específico en el que esa producción ha sido realizada.

Pero, por otra parte, tanto el contexto eclesial como el contexto macrosocial latinoamericanos son realidades caracterizadas por la dominación, la dependencia y el conflicto de intereses opuestos. La producción teológica se realiza en medio de *una situación de dominación y de conflicto* que afecta directa y/o indirectamente la elaboración, la difusión, la interpretación y las funciones sociales de la teología; que afecta, pues, la forma y el contenido, la génesis y el destino de toda producción teológica. No hay que olvidar que, en una sociedad de clases, en una sociedad dominada y dependiente como la latinoamericana, la dominación no afecta sólo la vida material de las personas. No. También los *esquemas de interpretación* de la realidad (y, por lo mismo, los esquemas de interpretación del dato revelado) están sometidos a los valores, las ideas, los intereses y las actitudes de los grupos poderosos. Pero no hay que olvidar, tampoco, que no hay dominación sin conflicto, sin lucha de los dominantes por perpetuar sus privilegios, ni sin lucha de los dominados por liberarse de la opresión. Y esta lucha no afecta tan sólo la vida material de las personas, sino, igualmente, sus esquemas de interpretación de la realidad, según la posición social, el proyecto de sociedad, el momento histórico y la corriente de pensamiento en la que cada uno se sitúa y ello repercute, también, en la interpretación del dato revelado. Por ello, pues, para comprender la génesis, la elaboración, la significación y las consecuencias de una producción teológica dada, es conveniente conocer las relaciones de dominación y los conflictos de intereses —dentro y fuera de la Iglesia— en los que se ubica esa misma producción teológica.

VII. LA TRIPLE RELACION TEXTO/CONTEXTO

Para terminar de afinar, de precisar, esta hipótesis interpretativa para una historia de la teología en América Latina, quisiera ahora —en esta sencilla aproximación al problema— proponer a consideración tres rasgos característicos de la relación de la producción del texto teológico con sus condiciones sociales de producción. O, si se prefiere, voy a destacar tres relaciones significativas de la producción del *texto* teológico con su *contexto* social.

Estas tres relaciones son las siguientes: (1) *determinación estructural* del texto por el contexto; (2) *autonomía relativa* de la producción del texto con respecto al contexto; y (3) *eficacia específica* del texto sobre el contexto. Como se comprenderá, estas tres relaciones son estrechamente interdependientes e, históricamente, se influencian recíprocamente.

Cuando decimos que hay una *determinación estructural* del texto por el contexto, queremos decir que la elaboración, la difusión, el destino, la interpretación y las consecuencias de un texto teológico son parcialmente independientes de la voluntad de su autor: dependen, más bien, de la estructura objetiva de las relaciones sociales preexistentes fuera de la Iglesia. Esa estructura objetiva impone posibilidades, limites y tendencias que determinan ciertas características posibles (otras imposibles y otras tendenciales) de la producción teológica, de su elaboración, difusión, interpretación, destino y consecuencias. Del mismo modo que hay obstáculos objetivos (de tipo sociolingüístico) para la difusión de una teología escrita en chino en un contexto quechua, hay límites objetivos de otra índole para la difusión de ciertos temas y enfoques teológicos —en ciertos contextos— aún cuando el idioma sea perfectamente comprensible para sus destinatarios. Hay enfoques teológicos que provocarán la prohibición por parte de los gobernantes de una sociedad; otros que provocarán conflictos Iglesia-Estado; otros, en fin, que no tendrán acogida alguna, ni positiva ni negativa. Ciertas ideas teológicas reforzarán la dominación, otras vigorizarán las luchas de liberación de los oprimidos, otras —en fin— no repercutirán en los conflictos sociales. Pero, en cualquiera de estos casos, la reacción suscitada por la producción teológica

repercutirá, de nuevo, en la ulterior reelaboración, difusión, interpretación, destino y consecuencias de la misma. Es de notar que, en una sociedad de clases, la dominación social se ejerce también sobre la producción teológica, por lo cual toda producción teológica tiende a ser utilizada en función de los intereses dominantes, aunque no siempre se logra esto. En este sentido, pues, el contexto ejerce una determinación, estructural, *objetiva,* sobre la génesis, estructuración, difusión y funciones de la producción teológica.

Cuando decimos que hay una *autonomía relativa* de la producción teológica con respecto al contexto de su producción, queremos significar con ello que la producción de un texto teológico es parcialmente independiente del contexto macrosocial en el cual se realiza esa producción: depende significativamente, también, de las condiciones específicas de la teología en esa coyuntura particular, así como de las condiciones internas de la Iglesia en esa misma coyuntura. Hay *límites internos propios* del discurso bíblico, de la tradición y del Magisterio eclesiástico, así como de las relaciones institucionales internas de la Iglesia misma, que hacen que ciertas demandas sociales —aún de grupos poderosos— no encuentran eco en la teología católica. En tales condiciones, hay iniciativas teológicas que —bajo ciertas circunstancias— provocarán la exclusión de sus promotores; otras que provocarán conflictos internos en la Iglesia, o —simplemente— harán patentes ciertas contradicciones latentes; otras que sucitarán adhesiones crecientes dentro de la Iglesia; y otras, por último, que no tendrán ni pena ni gloria. Pero, en cualquier caso, no serán ni únicamente las condiciones macrosociales, ni exclusivamente las limitaciones y exigencias internas de la producción teológica dentro de la Iglesia, sino la compleja articulación de ambos factores, lo que facilitará o dificultará el desarrollo de un cierto movimiento teológico.

Cuando, en tercer lugar, decimos que hay una *eficacia específica* del texto sobre el contexto, queremos decir que no sólo el texto es parcialmente dependiente del contexto, no sólo —tampoco— es el texto parcialmente independiente del contexto, sino que las transformaciones del contexto social mismo *dependen en parte de la producción teológica* realizada en su seno. Sí. Toda sociedad y todo grupo social, al igual que cualquier persona, necesitan elaborar una imagen de

la realidad para poder actuar en y sobre su ambiente. En una sociedad predominantemente religiosa —como la latinoamericana— todo grupo social precisa de una cierta visión teológica del mundo para poder orientarse y actuar en su contexto. Así, la presencia de ciertas elaboraciones teológicas puede ser extremadamente útil, a ratos indispensable, para que los grupos poderosos preserven sus privilegios con un cierto consenso social. La ausencia de otras elaboraciones teológicas, por otra parte, puede convertirse en un serio obstáculo a la liberación de los oprimidos. Pero, asimismo, ciertas elaboraciones teológicas servirán a fortalecer las luchas de liberación de los oprimidos y a debilitar el consenso en torno a los intereses de los poderosos. En cualquier caso, las teologías presentes y ausentes son a menudo decisivas para determinar la obstaculización o el desarrollo de las transformaciones sociales siempre posibles. Y las repercusiones sociales de una producción teológica cualquiera condicionarán, sin duda, las reacciones diferenciadas de los dintintos grupos sociales ante la Iglesia y, por lo tanto, el ulterior desarrollo de la teología en esa sociedad.

Se puede decir, entonces que en la relación que toda producción teológica sostiene con el contexto social complejo y conflictivo que la condiciona, esa producción es —a la vez— *resultado, terreno relativamente autónomo* y *factor activo* de la complejidad y conflictividad de aquel contexto social.

VIII. ALGUNAS PREGUNTAS–CLAVE

Desde el punto de vista de la hipótesis propuesta, no es posible ya hacer una historia de la teología que eluda el carácter constitutivo del contexto social con respecto a la producción teológica. No es posible ya, pues, hacer historia de la teología obviando el estudio de las relaciones de la teología con el contexto social. Se hace preciso, por el contrario, considerar las consecuencias de la complejidad y conflictividad de cada sociedad —en cada caso histórico específico— sobre la producción, difusión, interpretación y consecuencias de la teología. Se hace necesario, en tal sentido, analizar la determinación estructural, la autonomía relativa y la eficacia específica de cada producción teológica en el contexto concreto de su marco social peculiar.

Por esto, para comenzar a cerrar esta aproximación epistemológica al problema de una historia de la teología en América Latina, voy a dejar unas cuantas preguntas planteadas para contribuir a una fértil prolongación de estas reflexiones.

Preguntémonos, en primer lugar, ¿se trata de perpetuar el ocultamiento de la heterogeneidad y de los conflictos teológicos en el seno de la Iglesia con una historia de *la* teología *una,* "evolutivamente" considerada? ¿o se tratará, más bien, de contribuir a resolver tales conflictos reconociendo su existencia, p.e., haciendo una historia de *los* diversos movimientos teológicos *en conflicto,* en avances y retrocesos desiguales?

Luego, ¿se trata de hacer historia de la teología considerando a ésta como *creación individual* aislada e inspirada? ¿o, más bien, se trataría de percibir a la teología como *fruto social* de un complejo y ambiguo conjunto de interacciones?

Además, ¿vamos a continuar presentando como la Teología —en singular y con mayúsculas— al pensamiento *oficial* de la Iglesia en una coyuntura determinada? ¿o nos vamos a abocar, por fin, a estudiar el pensamiento teológico *marginado,* silenciado y rebelde en cada época?

¿Proseguiremos en la tradición de presentar la historia del contexto social de la teología como un *marco* sin más —un puro formalismo retórico—, cuya evolución es percibida como *lineal y continua*? ¿o acaso accederemos a una visión de la historia como proceso conflictivo de *dominación/liberación,* proceso abrupto y discontinuo como pocos, y enormemente *condicionante* de la producción teológica?

¿Vamos a seguir exponiendo como historia la historia de los *resultados* de los conflictos sociales, aludiendo —si acaso— a estos últimos como de pasada? ¿o vamos a concentrarnos en la historia de los *procesos* complejos y conflictivos que llevaron a tales resutados?

¿Trillaremos de nuevo los caminos de la historia como narración de los *acuerdos* impuestos? ¿o avanzaremos hasta una historia de las *luchas* subyacentes y silenciadas que se esconden tras aquellos acuerdos?

¿Repetiremos el esquema según el cual las ideas son hijas de otras *ideas,* y nada más? ¿O nos plantearemos la hipótesis según la cual las ideas son hijas del *contexto social* en el cual fueron producidas?

¿Vamos a seguir reproduciendo la actitud ingenua según la cual la razón de ser de un pensamiento teológico se encuentra en las *intenciones* conscientes, manifiestas, de su creador? ¿o procederemos a descubrir —más allá de la voluntad del teólogo— el juego de *intereses* microsociales y macrosociales que lo condujeron a producir ese pensamiento teológico?

¿Perpetuaremos la identificación entre *objetivos* conscientes y resultados efectivos? ¿o accederemos a un análisis de las *funciones* sociales de la producción teológica como realidad objetiva, independiente de la voluntad del productor?

En pocas palabras y en resumen ¿continuar haciendo lo que ya es casi tradición, es decir, una historia de la dominación, *sometida* a los intereses dominantes, y, por lo mismo, elusiva de toda referencia directa a la dominación? ¿o comenzar a hacer una historia *crítica* de la teología en medio de las luchas de liberación, capaz de conocer y reconocer el carácter constitutivo de las luchas de liberación de los oprimidos en el devenir teológico?

He ahí el dilema.

IX. CONCLUSION: ¿UNA ALTERNATIVA TEOLOGICA?

Hacer historia de la teología es hacer teología. Pero ¿cuál teología? "La única", podrá responderse, "es decir, la verdadera". Pero, que hay varias teologías lo muestra y demuestra, hasta la saciedad, el hecho de la coexistencia (nada pacífica, por cierto) de varias corrientes de pensamiento teológico, dentro y fuera de la Iglesia católica. Y difícilmente podría ser de otro modo: si no hubiese necesidad de teología, porque el significado de las Escrituras es tan obvio y unívoco que toda interpretación sobra —y tal es la (anti) teología de algunas sectas—, entonces no habría —simple y sencillamente— teología alguna, ni siquiera *una.* Si hay teología, ello es —precisamente— porque hay

necesidad de teología, es decir, porque el significado y las implicaciones de las Escrituras no son obvios ni evidentes: las Escrituras fueron escritas con un lenguaje y en un contexto específicos; es decir, la Revelación sufrió ya —en el momento de su Escritura— una mediación histórico-social específica que *problematiza,* para siempre, su interpretación. Pero si hay teología, es entonces porque hay *teologías* en plural, es decir, porque hay conflicto de interpretaciones.

La teología, y más aún en una sociedad de dominación y luchas de liberación —como la latinoamericana—, es pues, gústenos o no, terreno de conflictos ineludibles. Y es de reflexionar —en lugar de eludirlo por comodidad o temor— por qué Dios ha querido que la libertad, el riesgo y el conflicto sean el punto de partida de la reflexión teológica.

En todo caso, la teología no es una sola. La teología es una opción creadora arriesgada, situada en el seno de una sociedad de dominación y conflicto. La teología es, ella también, lucha: lucha por reflexionar —a la luz del dato revelado— acerca del papel que nos toca jugar, como creyentes en Cristo, en el seno de un mundo oscuro, complicado e injusto. Lucha, también, por poner la reflexión —iluminada y sostenida por la fe— al servicio de la construcción de un mundo humano, fraternal y solidario.

¿Y la historia de la teología?

Desde mi humilde —y hasta cierto punto "profano"— punto de vista, la historia de la teología es (es decir: *puede ser; es,* como posibilidad objetiva) el intento de recuperar el pasado de una reflexión iluminada por la fe en el seno de la historia. Intento realizado desde la praxis de liberación de un pueblo oprimido y creyente. Intento efectuado en aras de pisar terreno firme para realizar la esperanza de construir el Reino de Dios en la tierra: un mundo sin opresores ni oprimidos, sin vencedores ni vencidos, sin jerarcas ni súbditos.

Podríamos, por supuesto, ver cada uno las cosas a su modo, de otro modo.

Sin embargo, allí queda la pregunta de siempre: "¿Qué has hecho de tu hermano? ". En cuanto a la historia de la teología, esa pregunta puede significar ¿desde dónde, desde quiénes hacemos historia de la teología? ¿con quiénes la

hacemos? ¿para qué, para quiénes la hacemos? . . . A cada quien toca, responsablemente, responder. Eso he tratado de hacer aquí con respecto a mí mismo y quisiera compartir éste mi esbozo de respuesta con quienes compartan —al menos— las preguntas.

SEGUNDA PARTE

PANORAMAS GENERALES

RIOLANDO AZZI

La teología en el Brasil
Consideraciones históricas

I. INTRODUCCION

La teología es básicamente la reflexión sobre la fe vivida por el pueblo. La historia de la teología en Brasil, por consiguiente, debe ser el estudio de las diversas formas como la fe ha sido concebida y practicada a lo largo de los casi cinco siglos de historia del catolicismo en Brasil. Una visión histórica más completa debe abarcar también la vivencia de la fe en otras confesiones y denominaciones religiosas, por las interferencias existentes, ya sea como convergencias o divergencias, en las distintas épocas. Tal historia no ha sido hecha todavía.

En este estudio nos limitaremos solamente a indicar algunos aspectos de la vivencia de la fe por parte de los fieles vinculados al credo católico.

Es importante hacer notar desde el principio que en general la forma de vivencia de la fe se relaciona directamente con la misma concepción de Iglesia que se mantiene en los distintos períodos históricos: si se altera el concepto que la institución eclesiástica tiene de sí misma, se modifica también en general la práctica de la fe y la consciencia religiosa del pueblo.

Por lo tanto, es en base a esos diversos conceptos de Iglesia vigentes en la historia que guiaremos la reflexión sobre la teología en Brasil.

Se verá en primer lugar la reflexión teológica típica del período colonial, cuando estaba en vigencia el concepto de Iglesia como Cristiandad, según el planteamiento medieval.

Seguidamente van a ser analizados los intentos por parte del clero liberal, de implantar el nuevo concepto de Iglesia Nacional, inspirado en el galicanismo francés.

No obstante, este proyecto fue abortado gracias a la actuación de los obispos reformadores, quienes a lo largo del período imperial y de la primera fase de la república brasileña lograron imponer el modelo trinitario de Iglesia, considerada como sociedad jerárquica perfecta.

Este modelo aún sigue presente, no obstante con algunas características especiales, en el período de la Restauración Católica después de los años 20, cuando la jerarquía eclesiástica intenta transformar el Brasil en una nueva cristiandad.

Por último, en forma de conclusión, indicaremos algunos elementos que tienen que ver con la reflexión teológica en el período de las dos últimas décadas, en que se intenta implantar en el país el nuevo modelo de Iglesia, conceptuada específicamente como pueblo de Dios, según la concepción del Vaticano II.

En estos diversos períodos, indicaremos pistas sobre las principales líneas de reflexión teológica dominantes. Conviene señalar, por cierto, que esa elaboración teológica está frecuentemente relacionada con la vivencia de la fe y con los intereses religiosos de determinados grupos dentro de la sociedad católica.

Es importante no olvidar también que la reflexión teológica se halla muchas veces condicionada por las estructuras socio-culturales y políticas de determinada época histórica.

Es pues al interior de esos parámetros que a continuación se harán las consideraciones sobre la evolución histórica de la teología católica en Brasil.

II. LA TEOLOGIA EN EL PERIODO COLONIAL (1500–1759)

La Iglesia Católica se implantó en Brasil en los tres primeros siglos en el contexto del proyecto colonizador lusitano.

La finalidad primordial de las navegaciones, de los descubrimientos y de la colonización lusitana a partir del siglo XV era el aspecto económico: se trataba de ampliar el comercio y de crear nuevas bases para el mercado portugués. La organización política de las nuevas colonias lusas surge gracias al interés comercial y es también dentro de esos límites que se efectúa la acción misionera y la implantación de la fe católica.

Ya que no se había encontrado en los primeros siglos metales preciosos, el gobierno luso acordó transformar la colonia brasileña en centro de producción azucarera y, para ello, escogió el sistema latifundiario esclavista. Desde el inicio, por lo tanto, la tierra fue distribuida entre pocos propietarios a través del sistema de capitanías hereditarias y de sesmarías. Para el cultivo de la tierra, se recurrió en un principio al brazo indígena. No obstante, teniendo en vista su poca rentabilidad económica, se optó por el tráfico de esclavos del Africa.

De esta forma se creó en Brasil desde el siglo XVI una sociedad de señores y esclavos, "Casa grande e senzala", en la expresión de Gilberto Freire.

A través de innumerables bulas pontificias, la Santa Sede había confiado a los reyes de Portugal la tarea misionera en las nuevas tierras conquistadas. Era el derecho de Patronato.

En la mente de los reyes de Portugal, lo que sobre todo importaba era establecer en la colonia brasileña un Estado Católico, apéndice del reino lusitano. Brasil debía constituirse básicamente como una Cristiandad católica.

Al interior de ese modelo, el jefe efectivo de la Iglesia del Brasil pasaría a ser el rey de Portugal. A él le competía la creación de las parroquias, de las diócesis, la construcción de iglesias y catedrales, el nombramiento de párrocos y obispos,

la construcción de conventos y la determinación del número de religiosos de las mismas, la dirección de la obra misionera y la selección de religiosos que habrían de ocuparse de ella. Al Papa le quedaba solamente la confirmación de las decisiones principales tomadas por el rey, lo que se hacía de forma casi automática.

Para mejor dirigir los negocios religiosos, la Corona lusitana había creado una especie de ministerio del Culto, a saber, la Mesa de la Conciencia y Ordenes, encargada de los problemas referentes a la fe y a la organización eclesiástica.

Le tocaba también a la corona el sostenimiento de los colegios fundados en el Brasil; los jesuitas recibieron desde el inicio de la Hacienda real la dotación de ingenios y haciendas servidos por esclavos. De ese modo los mismos religiosos iban siendo incorporados al sistema latifundiario esclavista. No solamente los carmelitas, sino también las demás órdenes religiosas como los carmelitas benedictinos y curas de las Mercedes pasan a ser mantenidos por el trabajo esclavo. Es en este contexto, por lo tanto, que la misma institución eclesiástica está comprometida con el sistema económico vigente, que se elabora la teología del período colonial.

Tres aspectos merecen, sin duda, un destaque especial: la teología de la cristiandad, la teología del destierro y la teología de la Pasión.

1. LA TEOLOGIA DE LA CRISTIANDAD

Podemos afirmar que la teología predominante en los medios eclesiásticos oficiales durante el período colonial es la teología de la Iglesia como Cristiandad, o sea, como el Estado Lusitano Católico. El tradicional principio teológico: "fuera de la iglesia no hay salvación", pasa a ser entendido concretamente como "fuera de la Cristiandad luso-brasileña no hay salvación".

De hecho, el reino lusitano pasa a ser interpretado por los pensadores católicos de ese período como la revivicencia del reino de Israel. De forma análoga al pueblo hebreo, predestinado por Dios como portador de la salvación, los lusitanos pasan a ser considerados como pueblo elegido por Dios, su nueva presencia salvífica en el mundo. En forma

semejante a la historia de Israel, las vicisitudes políticas y comerciales de los lusitanos pasan a ser vistas como manifestaciones de la presencia y de la voluntad de Dios.

De ese modo, las conquistas y usurpaciones de tierras por parte de los portugueses eran legitimadas como expresión de un designio de Dios a favor de la edificación de la Cristiandad.

Siendo el reino lusitano el lugar de la salvación, la acción misionera era concebida como un instrumento eficaz para traer a los indígenas a la aceptación de la cultura portuguesa. Ser cristiano, tanto para los indios como para los africanos traídos a la colonia, significaba el abandono de su integridad cultural para una integración en los valores, usos y costumbres de la civilización lusa.

La sujeción de los indios, por cierto, era establecida como el supuesto necesario a la evangelización. De ese modo, la fe no constituía una opción libre, sino una imposición exigida por el propio modelo eclesial de Cristiandad.

Otra consecuencia de la teología de la cristiandad era la aceptación pacífica del principio de guerra santa. Por esa razón, tanto las guerras contra los indígenas para la conquista de territorios, como las sucesivas guerras para la expulsión de los franceses y holandeses, asumen siempre una tónica de cruzada o guerra santa. Dentro de ese contexto, los indios eran considerados moros o gentiles, enemigos de la fe y los franceses y holandeses como herejes luteranos o calvinistas. Vencerlos y expulsarlos era para los portugueses una misión política y religiosa a la vez.

Eduardo Hoornaert examina con bastante amplitud ese "mesianismo guerrero de los protugueses colonizadores", designándolo como "catolicismo guerrero". [1]

Hubo al inicio un esfuerzo de los misioneros jesuitas por respetar y valorizar diversos elementos de la cultura indígena. Pero ese movimiento de los primeros años fue pronto sofocado por la acción del primer obispo D. Pedro Sardinha, en nombre de la ortodoxia católica. Según él, los misioneros no habían venido para hacer de los portugueses paganos, sino para transformar los indígenas en cristianos, o sea, integrarlos en la cultura lusa. [2]

De esa forma, el proyecto político y económico de la Corona portuguesa pasa a ser sublimado y justificado en nombre de la fe cristiana.

Como luso-brasileños fieles a la corona, clérigos y religiosos efectúan en ese período su acción misionera y catequizadora bajo una óptica típicamente colonialista. Cristianizar significa concretamente transplantar hacia Brasil el dominio y la cultura del reino lusitano.

2. TEOLOGIA DEL DESTIERRO

Mientras la teología de la Cristiandad era transmitida principalmente por la Iglesia jerárquica y por los clérigos vinculados directamente a la corona portuguesa, los religiosos a su vez difundían por toda la colonia una teología aséptica y espiritual que puede ser designada adecuadamente como teología del Destierro.

Como la concepción de Cristiandad, esta teología también era una herencia de la Edad Media, y tenía como fundamento principal la tradición monacal de huida o desprecio del mundo *—contemptio mundi—*, así como la concepción filosófico-teológica del agustinismo platónico. Se daba énfasis a la doctrina del pecado original, siendo la tierra considerada como el lugar de destierro o de castigo por el pecado de los primeros padres.

La oración medieval Salve-Reina *—Salve Regina—* traduce de forma adecuada el espíritu de esa teología. La situación de los hombres sobre la tierra es la de los "degradados hijos de Eva". Lugar de exilio, la vida en el mundo se reduce principalmente a la nostalgia, al sufrimiento y al llanto: "gimiendo y llorando en este valle de lágrimas".

En suma, la vida presente no tiene significado propio alguno. Es solamente un tiempo de espera para el regreso a la eternidad, a la verdadera vida. No se trata, por lo tanto, de construir aquí casa alguna, sino solamente de esperar en espíritu de oración el momento del regreso a la patria perdida: "y después de este destierro, enseñadnos Jesús . . . ".

Esa visión totalmente negativa de la realidad fue pacíficamente aceptada en el período colonial, porque de ningún modo se contraponía al sistema colonial vigente. Por el con-

trario, en cieto modo llegaba incluso a justificarlo, ya que afirmaba que las situaciones injustas en el mundo eran sencillamente fruto del pecado original. Por lo tanto, cada uno debía aceptar pacíficamente la suerte que le tocaba, sin pretender cambiar la voluntad de Dios.

Así por ejemplo, el jesuita Benci, en una obra publicada en 1705, afirma que la esclavitud y el cautiverio eran una consecuencia del pecado original. (3)

De ese modo, las causas últimas de la injusticia en el mundo son atribuidas a la fase anterior del Paraíso Terrestre.

Algunos moralistas van más allá en su conceptualización ética. La esclavitud no es solamente un castigo por el pecado original, sino que se torna en un medio eficaz de conversión a la fe cristiana.

Ya en el siglo XVI diversos jesuitas habían aceptado la idea de reducir los indígenas a la servidumbre como medio eficaz para facilitar la conversión. En el *"Compendio Narrativo do Peregrino da América"*, publicado en 1728, Nuno Marques Pereira enfatiza esa idea con relación a los africanos. (4)

Añade además que serán considerados en pecado mortal los esclavos rebelados contra sus señores.

En suma, contentarse con la suerte dada por Dios en este lugar de exilio era el único medio real de salvación.

Aún reducida a los parámetros del orden esclavócrata, el mensaje evangélico mantiene todavía aspectos positivos y válidos. Así por ejemplo, la ovación de la relatividad del valor de los bienes de la tierra es una constante en este período.

No obstante, esa forma indirecta de contestación era fácilmente abolida por el régimen colonial, por no cuestionar las mismas injusticias de las estructuras económico-sociales implantadas en la colonia.

En efecto, si por un lado los moralistas predican la vanidad de las cosas de la tierra, donde todo es pasajero, por otro lado se limitan a predicar a los ricos la generosidad, dando limosnas de aquello que les es superfluo, y a los pobres la conformidad con la voluntad de Dios en la carencia de los bienes.

Hubo, en verdad, unos pocos moralistas que se opusieron frontalmente a la esclavitud de los indígenas y africanos. Basándose en la investigación de Serafim Leite, Hoornaert destaca el nombre de dos jesuitas, Gençalo Leite y Miguel Gracia, que pueden ser considerados como los primeros en hacer una reflexión teológica bajo la óptica de los oprimidos. [5]

En realidad, no obstante merecen ser valorados debidamente; constituyen excepciones a la regla vigente en el período colonial.

3. TEOLOGIA DE LA PASION

Existe además en el período colonial un tercer enfoque teológico muy difundido, especialmente entre las capas populares: es el énfasis en la mediación de los santos como camino de salvación.

En verdad, también esa doctrina popular era fruto de una larga predicación de la misma Iglesia oficial durante el período medieval.

Sin negar la necesidad del bautismo y del ingreso en la cristiandadoficial, esa teología popular resalta la importancia de la devoción a los santos como un instrumento más fácil y más sensible de garantía de salvación.

La devoción y la amistad hacia los santos se demuestra ya sea por medio de promesas a ellos dirigidas para obtener favores de orden material y espiritual, o por intermedio de la realización de procesiones en honor de esos santos, o aún las romerías a sus ermitas y santuarios, o más todavía a través de la participación en las cofradías, hermandades y órdenes terceras dedicadas a esos santos.

Desde la Edad Media una tradición aseguraba que, muriéndose con el hábito o el escapulario del Carmen, los devotos de Nuestra Señora serían retirados del purgatorio el primer sábado del mes. Mientras los carmelitas difundían en el Brasil esa devoción, también los seguidores de San Francisco aseguraban una protección especial a los devotos que se muriesen con el hábito tercero de la penitencia. El pueblo mismo, a su vez, se encargaba de atribuir poderes salvíficos análogos a otros santos de su especial devoción.

Además de eso, para diversas circunstancias especiales de la vida, la tradición popular, reforzada muchas veces por la propia liturgia católica, aseguraba la protección de determinados santos.

No obstante, entre las distintas tradiciones culturales emerge con importancia excepcional la devoción al Señor Buen Jesús. Esa devoción está toda ella centralizada en la Pasión o Muerte de Cristo, en sus sufrimientos, en su vía-sacra de camino al Calvario. La tradición popular luso-brasileña privilegia cuatro momentos expresivos de la Pasión de Cristo: la flagelación en el pretorio de Pilatos, en la devoción al Buen Jesús de la Caña-Verde; el camino del Calvario, en la devoción del Señor de los Pasos; la crucifixión, en la devoción al Señor del Buen-Fin; y la muerte y sepultura de Cristo, en la devoción del Señor Muerto.

Se multiplican por el Brasil colonial las imágenes, las capillas y las cofradías para promover estas devociones. Durante la Semana Santa, ocupan un lugar de destaque la procesión del Señor de los Pasos y del Señor Muerto. Esa última se hizo, sin duda, la principal procesión realizada en nuestra historia religiosa. Celebrada en la noche del Viernes Santo, paraliza totalmente la vida de las ciudades; nadie podía faltar a ese evento religioso.

Lo que es importante subrayar aquí es que la tónica de la devoción al Señor Buen Jesús es la del sufrimiento y de la muerte. Jesús sufre y muere. En la tradición popular, no existe resurrección en esta vida.

Esta conciencia de la inexorabilidad del sufrimiento es en gran parte fruto de la identificación que el pueblo hace de la propia vida con la de Cristo. El es de hecho la expresión del pueblo sufriente.

La devoción al Buen Jesús es, en última instancia, la devoción especial de las capas populares pobres, oprimidas y marginadas por el sistema colonial vigente.

Si, por un lado, tal concepción religiosa de la vida como sufrimiento, incentivada por el clero, puede ser considerada como una forma de "opio del pueblo", según la expresión de Marx, por otro lado no queda duda de que por parte de las poblaciones marginadas y oprimidas existe otro modo de

encarar la devoción de la Pasión. Según esta visión, Cristo es considerado como un aliado del pueblo, como un compañero, como un sufriente igual a ellos.

En suma, la presencia de Cristo sufriente crea en el pueblo una resistencia inaudita frente a los sufrimientos y las tribulaciones, y una conciencia de paz que impide la desesperación, aún en las circunstancias más adversas de la vida.

Juan Camilo de Oliveira Torres ha captado perfectamente ese significado al afirmar:

> El pueblo de los sertones ven en el Cristo la ïmagen del hermano sufriente —la Divinidad víctima de los poderes del mundo— como él:
> Al considerar los orígenes históricos de todos o casi todos esos santuarios, encontramos siempre la presencia de la acción popular —no fueron las autoridades ni fue el clero el punto de partida; pero sí vagos ermitaños, hombres sin leyes importantes . . . Siempre el individuo más o menos anónimo y sufriente.

Y a continuación agrega de forma sugestiva:

> Paralelamente había una iglesia oficial, que aplicaba cánones, a veces burocráticamente, y mantenía una liturgia bella, pero incomprensible. Pero el pueblo prefería la fe viva, prefería el Dios Vivo, el Dios Fuerte, el Dios Inmortal, no obstante un Dios sufriente . . . [6].

III. LA TEOLOGIA EN LA EPOCA DE LA INDEPENDENCIA (1759–1840)

Con la expulsión de los jesuitas en 1759 el marqués de Pombal sacudió profundamente los cimientos de la Cristiandad Colonial. Con razón el período siguiente puede ser intitulado de Crisis de la Cristiandad. Esa fase se extiende hasta el principio del Segundo Reinado en 1840, incluyendo tanto los movimientos preparatorios como la fase de consolidación de la Independencia.

Uno de los elementos importantes para la disgregación del régimen de Cristiandad fue también la reforma de la

Universidad de Coimbra en 1772, cuando los jesuitas fueron alejados del liderazgo cultural que mantenían en el reino portugués y en sus colonias. La reforma universitaria permitió que el pensamiento científico moderno llegase a Portugal. Y con el pensamiento científico, contra la opinión del marqués, también las concepciones filosóficas y políticas de los enciclopedistas franceses comenzaron a ser difundidas en la metrópolis y en la colonia brasileña. Los jóvenes brasileños, estudiantes en Portugal o en Francia, se dejan influenciar por estas nuevas ideas. Entre ellos una parte significativa del clero urbano pasa a leer a los enciclopedistas franceses y otros autores de la época, optando a continuación por una posición declaradamente liberal.

Ese clero liberal, a su vez, va a tomar parte activa en los distintos movimientos a favor de la Independencia: en la "Inconfidencia Mineira" de 1789 el líder intelectual es el canónigo Luis Vieira, profesor del seminario de Mariana. En la Conjura Baiana de 1798 fueron presos dos hermanos carmelitas, acusados de estar traduciendo *El Contrato Social* de Rousseau. El líder de la Revolución Pernambucana de 1817 es el cura Joao Ribeiro, y en 1824 fray Caneca se torna el mártir de la Confederación del Ecuador.

El clero brasileño más letrado percibe de hecho en ese período el compromiso tradicional de la misma Iglesia con el sistema colonial, y busca con valor decidido romper esa situación.

Influenciados por los autores del siglo XVIII ellos pasan a cuestionar el régimen absolutista y la autoridad sagrada de los reyes, transformándose en adalides de la libertad e independencia del pueblo.

1. LA IGLESIA NACIONAL

La idea de una Iglesia con características más nacionales, había sido una de las fuentes de inspiración del movimiento protestante, en el cual la tónica de los *gravamina nationis germanicae* había sido bastante enfatizado.

En el siglo XVIII también el clero francés se deja animar por la idea nacionalista, y la lucha por las "libertades galicanas" emerge claramente, en una condena del "ultramontanismo" romano.

Sin duda, es ese espíritu de la teología galicana lo que va a inspirar gran parte de la actuación del clero brasileño en ese período. En los seminarios es adoptada la llamada teología Lugdunense, o sea, el manual preparado por el oratoriano José Valla, bajo los auspicios del obispo de Lyón Antonio Montazet, y publicado en 1780.

En ese tratado es muy cuestionada la irrestricta autoridad pontificia, y de la Iglesia Romana, enfatizando también la autoridad de las demás iglesias locales.

Además de eso, en las diócesis se difunde también el catecismo de Montpellier, también orientado por la misma visión galicano-jansenista de la Iglesia.

Lo que caracteriza la mentalidad del clero en ese período es un liberalismo radical: ellos aborrecen cualquier forma de dominación tanto política como religiosa. En ese sentido, al mismo tiempo en que luchan con ardor contra la presión lusitana, temen también el fortalecimiento del poder de la Santa Sede. Quieren salvaguardar la independencia del Brasil a cualquier costo, y temen que la política de la Curia Romana pueda ser utilizada como medio para mantener el dominio extranjero en el país. En ese sentido, después de la Independencia, el clero brasileño se manifiesta con nítidas tendencias regalistas.

Entre las manifestaciones más expresivas de esa mentalidad en las primeras décadas del siglo XIX se debe señalar la elaboración de la Constitución Eclesiástica de São Paulo, la actuación político-religiosa del ministro cura Feijó y el cisma religioso de Rio Grande do Sul.

Ejemplo típico de esa mentalidad es el mensaje dirigido por el regente Feijó "a los augustos y dignísimos señores representantes de la nación", en el que afirma la necesidad de una reforma moral del clero, aún mediante la abolición del Celibato Eclesiástico si fuese necesario, añadiendo:

> Sin que la asamblea invada el dominio espiritual; sin dar motivos a justas quejas de la autoridad eclesiástica; usando del derecho que nadie le disputa, de admitir solamente las leyes disciplinarias que estuvieren de acuerdo con las leyes, con los usos y costumbres de la nación brasileña, y negando y suspendiendo el beneplácito a todas las otras leyes, está principiada y concluida la indispensable reforma.(7)

Conviene subrayar en ese tópico el llamamiento "a los usos y costumbres de la nación brasileña", que expresan de cierta forma la necesidad de la encarnación de la religión en la vida nacional.

Sin embargo, los intentos de creación de una Iglesia de carácter nacional entre los años de 1820 y 1840 fracasaron.

2. LA PARTICIPACION POLITICA

Otro aspecto que recibe énfasis particular por parte de muchos miembros del clero urbano en ese período, es la necesidad de participación política. Haciendo a un lado la mentalidad típica de la teología del Destierro, ellos quieren colaborar en la formación de la patria brasileña.

Esta conciencia política es en gran parte consecuencia de la nueva visión filosófica y científica de que están imbuidos los miembros del clero.

Conviene señalar que en ese período empieza a formarse en las ciudades una pequeña burguesía liberal que desea hacerle frente tanto a los representantes de la burocracia lusitana como al poder tradicional de los señores de esclavos.

De hecho, son hombres que tienen una visión nueva del mundo y de la sociedad, y toman conciencia cada vez más nítida de la situación de opresión política y económica en que vive la colonia brasileña. Entre esos profesionales liberales habían literatos, abogados, naturalistas y principalmente clérigos.

Esos intelectuales empiezan a dedicarse con más empeño al estudio de la realidad brasileña, bajo la inspiración de la reforma pombalina. En la medida en que valoran las potencialidades económicas de Brasil, más aún sienten la situación de explotación por parte de la metrópoli, y deciden por lo tanto entrar en reivindicaciones efectivas de orden político y social.

José Ferreira Carrato captó perfectamente el cambio de mentalidad que se opera entre los intelectuales mineiros, al escribir:

> El progreso de los nuevos currículos "conimbricenses" es tan actual y fascinante que esa generación de jóvenes "mineiros"

habríase de comportar de forma incluso contraria a la que la antecede: aquella huyó de su mundo real, en demanda de vida sobrenatural, pero ésta . . . baja de los páramos de la ascesis y de la mística para entregarse enteramente a las ciencias de la naturaleza . . . [8].

Mientras el episcopado seguía más vinculado al sistema colonial, y era utilizado por el gobierno para mantener el orden y la subordinación del pueblo, muchos clérigos, tanto seculares como regulares, pasan progresivamente a asumir una posición contraria al dominio portugués.

Dos parecen ser las directrices que orientaban la situación política del clero liberal. En primer lugar, la necesidad de evitar que la religión siguiese siendo utilizada como instrumento de dominación lusitana. Por esa razón, esos clérigos abandonan prácticamente el sistema de catequesis tradicional. En segundo lugar, los curas liberales juzgaban que la fe católica no se oponía a la voluntad de liberación del pueblo brasileño. Por eso ellos se hacen adalides del binomio: "Dios y libertad". De ese modo, el clero se identificaba profundamente con la formación de la nacionalidad brasileña.

Entre las principales ideas defendidas por el clero liberal estaban la implantación de una república democrática y la abolición de la esclavitud.

La lucha del clero a favor de las ideas liberales se evidencia en distintos movimientos revolucionarios de la época, como la guerra de los Farrapos en Rio Grande do Sul y la Confederación del Ecuador en Pernambuco, que culminó con la muerte del carmelita fray Caneca.

3. EL IDEAL DE LA LIBERTAD

Durante la vigencia plena de la Cristiandad Colonial, el pueblo fue educado a través de la religión a conformarse con la dominación lusitana y a sufrir resignadamente las consecuencias del sistema económico vigente.

La lucha por la libertad es primordialmente la lucha contra el absolutismo de los príncipes y la negación de la teología tradicional que sostenía el carácter sagrado del poder monárquico. En ese sentido fray Caneca es bastante explícito cuando escribe en una de sus cartas:

> Por lo tanto, mi querido Damián, haz un servicio a la humanidad y da gloria a Dios abriendo los ojos a ese pobre pueblo en que vives. Decidle que la soberanía no viene inmediatamente de Dios, pero sí de los propios pueblos. (9)

Tellenare, comerciante francés que estaba en Recife durante la revolución Pernambucana de 1817, así se refiere al líder intelectual del movimiento, el cura Joao Ribeiro:

> Nutrido con la lectura de los filósofos antiguos y modernos, él solamente respiraba por la libertad, y esto más por amor a ella que por ambición.
> Se indignaba cuando tenía que obedecer a voluntades arbitrarias, pero sin manifestar el deseo de mando.
> Arrastrado por la lectura de las obras de Condorcet, atestiguaba la más alta confianza en el progreso del espíritu humano: su imaginación iba más de prisa que su siglo, y sobre todo adelantábase en mucho a la índole de sus compatriotas.

En otro pasaje, el mismo autor comenta:

> Me acuerdo de un día en que el cura Joao Ribeiro me dijo: "Es en vano que se pretenda sofocar las ideas liberales; se puede dormitar por un momento a la libertad; pero ella tendrá siempre su despertar, no dudéis eso".(10)

No queda duda de que esos miembros del clero tenían una clara conciencia de que era necesario subvertir la tradicional posición asumida por la Iglesia en la defensa de un orden establecido de cuño marcadamente opresor. A través de las lecturas de los filósofos franceses comprendían que debían luchar por la defensa de los derechos humanos y por la libertad del pueblo contra el poder absolutista del régimen monárquico.

Pero aún hay una cuestión que no ha recibido estudio y tratamiento adecuado: ¿hasta qué punto esos líderes del clero fundamentaban sus opciones políticas en una visión teológica más explícita? Es un aspecto importante, aún no abordado suficientemente.

Por otro lado, no hay duda que para muchos de ellos se trataba verdaderamente de una opción de conciencia, y por lo tanto, implícitamente teológica. Tal es el caso, por ejemplo, del cura Roma, que antes de ser fusilado, daba gracias a Dios

"por haber permitido su complicidad en la revolución de Pernambuco, por ser, decía él, el único medio para no ser condenado eternamente". [11]

En ese sentido tiene plena validez la afirmación del Leonard Boff quien, al referirse a los clérigos presos, torturados y muertos en las revoluciones de 1817 y 1824, escribe:

> Eran libertadores llenos de valor, que de los púlpitos incendiaban las conciencias y en el campo de batalla empuñaban las armas, enfrentaban denodadamente los jueces y morían haciendo proclamas a la democracia, a la libertad en nombre del pueblo y del Evangelio . . . El móvil de las revoluciones era más que político: era la obediencia a una conciencia sensible a la pasión por Dios, encarnada en la pasión por el pueblo contra su expoliación y tiranización por el sistema imperial y colonizador.

Añade esta conclusión bastante expresiva:

> En Brasil y por toda América Latina se elaboró y penetró la así llamada teología de la liberación: se trataba de una reflexión a la luz de la fe sobre las prácticas de los cristianos comprometidos por la liberación de los oprimidos y en función de un proyecto alternativo de sociedad en la cual sea menos difícil ser hombre y vivir en la justicia social . . .
> Ya en 1817 y 1824 muchísimos de la Iglesia vivieron y murieron por la misma causa . . . Su muerte no fue en vano. La memoria histórica cabrá no a los verdugos del pueblo sino a sus mártires, entre los cuales se cuentan los heróicos sacerdotes de las revoluciones de 1817 y 1824. [12]

IV. LA TEOLOGIA EN LA REFORMA CATOLICA (1840–1920)

En la historia de la Iglesia del Brasil, el período que va de 1840 a 1920 puede ser designado con el nombre de Reforma Católica. De hecho, en ese período hubo una preocupación dominante por parte de la jerarquía católica en cambiar el tradicional modelo de Iglesia Cristiandad, vinculado a la cultura lusitana, por el modelo de Iglesia Jerárquica, formulado en el Concilio Tridentino.

No obstante haber existido ya en el período colonial algún esfuerzo por implantar en el país el espíritu tridentino,

sobre todo en el Sínodo de Bahía en 1707, se puede afirmar que es solamente a partir de mediados del siglo XIX que el modelo tridentino se vuelve realidad en el país.

El movimiento por ese cambio de concepción eclesiástica partió de la propia jerarquía católica brasileña, incentivada directamente por la Santa Sede. Por lo tanto, con razón se puede hablar en ese período de un movimiento de los obispos reformistas.[13]

Al frente de la reforma católica estuvieron en un primer momento D. Antonio Viçoso, obispo de Mariana, D. Antonio Joaquim de Melo obispo de São Paulo y D. Romualdo Antonio de Seixas, arzobispo de Bahía. A partir de los años 60 asumió el liderazgo del obispado D. Antonio de Mecedo Costa, obispo de Pará, siendo también figuras destacadas en ese período D. Sebastã Laranjeira, obispo de Rio Grande do Sul y D. Vital de Oliveira, obispo de Olinda.

Dos eran las metas principales de los obispos reformistas: en primer lugar, reforma del clero, alejándolo de las lides políticas y reconduciéndolo a la observancia del Celibato eclesiástico; en segundo lugar la reforma del pueblo, cambiando su fe típicamente devocional en una expresión religiosa más sacramental y sostenida por el armazón doctrinario del catolicismo. Según los obispos, en materia religiosa el pueblo era ignorante, supersticioso y fanático. Era necesario, pues, instruirlo en las verdades de la fe y traerlo a la verdadera práctica religiosa a través de los sacramentos de la confesión y de la comunión.

En última instancia, la reforma tenía un cuño marcadamente clerical: se trataba en primer lugar de afirmar el liderazgo espiritual del clero entre el pueblo, y a continuación hacer que la fe popular pasase a expresarse a través de fórmulas y rituales que tuviesen el aval de la jerarquía católica.

Para el éxito de la reforma, fue necesario en primer lugar cambiar el concepto de Iglesia y consecuentemente el propio enfoque de la teología de la salvación. A partir de entonces se fortalece en Brasil el concepto de iglesia como sociedad jerárquica perfecta, y por lo tanto solamente en ella —en la fidelidad a su doctrina y a la práctica sacramental— estaría la salvación. Simultáneamente también los religiosos van a dar un énfasis especial a la teología del mérito, que pasa a

sustituir progresivamente la teología del destierro típica del período colonial. Por último, la devoción a los santos pasa a asumir características de mayor vinculación a la jerarquía católica, emergiendo como típico de ese período el culto al Corazón de Jesús.

1. LA TEOLOGIA DEL PODER ESPIRITUAL

Durante el período colonial la Iglesia vivía en plena dependencia del poder político lusitano. Tal situación había sido confirmada con la fundación del Imperio Brasileño, habiéndose establecido que la fe católica seguía siendo la religión oficial del Estado brasileño.

No obstante, en vista de la actuación regalista del gobierno, la jerarquía católica decidió reaccionar con energía. Con el apoyo de la Santa Sede los obispos brasileños decidieron implantar en Brasil la concepción tridentina de Iglesia. De ese modo, ya no se acepta la antigua concepción unitaria de sociedad católica, sino se pasa a enfatizar que en la realidad las personas son orientadas por dos sociedades perfectas y distintas entre sí: por un lado, está el Estado o Sociedad Civil, y por otro, la Iglesia o Sociedad Eclesiástica. Al Estado le compite cuidar los intereses temporales del hombre, o sea, de los aspectos políticos o socio-económicos; mientras a la Iglesia queda la misión de ocuparse de la vida espiritual de las personas, o sea, de los aspectos religiosos. En otras palabras, el Estado cuida al cuerpo, la Iglesia vela por el alma. Para desarrollar su acción espiritual, la Iglesia pasa a defender su plena libertad y autonomía. Los obispos ya no se consideran dependientes del poder civil, sino responsables directos de la orientación de la actividad pastoral.

La teología católica en ese período enfatiza el carácter de los obispos como príncipes eclesiásticos, miembros de una jerarquía sagrada de la cual el Papa era el jefe supremo. Así pues, el poder de los obispos es fortalecido en la medida en que recibe la tutela de la Santa Sede. Los prelados pasan a defender su derecho exclusivo de dirigir los negocios de la Iglesia del Brasil. La Iglesia es el barco de la salvación, cuyo único y legítimo timonel es el Papa. Es justamente como delegado del poder papal que los obispos ejercen su misión religiosa.

En su misión pastoral y salvífica, los obispos buscan contar con la colaboración del clero. Se empeñan por lo tanto de cuerpo y alma en la reforma del clero brasileño. El principio básico de esa actuación era transformar clérigos, políticos y amancebados, en sacerdotes piadosos y celibatarios.

En la realidad, el propio gobierno busca animar a los obispos en su acción de reconducir el clero al recinto de las iglesias, reduciendo su actividad al altar, al púlpito y al confesionario. De hecho, la participación del clero liberal en las luchas políticas y sociales constituía un obstáculo para la monarquía que se consolidaba bajo la égida del sistema latifundista esclavista. Pedro II, por lo tanto, fue muy hábil en la escogencia de hombres piadosos para el episcopado, pero que eran al mismo tiempo de mentalidad conservadora y antiliberal. (14) Sin embargo, en la medida que los obispos sintieron crecer su propio poder espiritual, llegaron incluso a negar cualquier dependencia del poder temporal, dando origen al célebre conflicto entre Iglesia y Estado conocido con el nombre de Cuestión Religiosa, entre 1872 y 1875.

A pesar de los roces y la condenación de los obispos, posteriormente amnistiados, las relaciones fundamentales entre Iglesia y Estado no son alteradas. De hecho, aún predicando la independencia de acción, la Iglesia continúa defendiendo la doctrina de la colaboración entre los dos poderes la unión entre el trono y el altar, para la defensa y manutención del orden social establecido.

El nuevo clero reformado, formado especialmente en seminarios dirigidos por religiosos europeos, sin duda más religiosos y observantes del celibato eclesiástico, se mantiene todavía en una actitud de indiferencia y aún de alienación con relación a las reivindicaciones políticas y sociales del pueblo brasileño.

Durante el segundo reinado, que se extiende de 1840 a 1889, es prácticamente nula la participación del clero en los movimientos por la abolición de la esclavitud y por el advenimiento del régimen republicano, liderados por la burguesía urbana o liberal. Básicamente la Iglesia se mantiene a la sombra del trono, constituyéndose al mismo tiempo en uno de sus pilares de sustentación.

En forma análoga al período de la Cristiandad Colonial, la Iglesia continúa abogando para sí el carácter de aliada del poder establecido, sin cuestionar sus méritos.

Con la proclamación de la República en 1889, el cura Julio María trató de indicar un nuevo rumbo para la Iglesia: romper la alianza con el poder y ponerse al lado del pueblo.

Veamos eso con sus palabras candentes:

> Nunca a una misión más grande se ha enfrentado la Iglesia en nuestro país.
> Nunca, sin embargo, el clero brasileño se ha mostrado menos dispuesto y orientado para elevarse a las alturas de una gran y noble cruzada.
> Como en todo el mundo, hoy en Brasil no hay, no puede haber sino dos fuerzas: la Iglesia y el pueblo. Y si unirlas es en el mundo el ideal del Papa, concurrir a esa unión es, en Brasil, el deber de los católicos, principalmente del clero. (15)

Su voz profética, sin embargo, hacía eco en el desierto, pues el clero en ese período está más preocupado con los méritos para ir al cielo que con los problemas del pueblo en la tierra.

2. TEOLOGIA DEL MERITO

En su proclama por una Iglesia al lado del pueblo, Julio María afirmaba:

> El clero no puede ni debe actualmente encasillarse en los santuarios, contemplando de lejos el pueblo, y pensando que hará obras de Dios solamente con nuestras devociones, nuestras fiestas o nuestros panegíricos. (16)

No obstante esa alarma, la mentalidad que se afirma progresivamente, especialmente bajo la influencia de congregaciones de clérigos regulares venidos de Europa, es exactamente la de una visión puramente espiritual del mundo. De ahí la importancia que asume en ese período la teología del mérito.

Esa teología espiritual pasó a ser propuesta a la Iglesia universal a partir del siglo XVI, especialmente a través de los ejercicios espirituales de San Ignacio. Se enmarca dentro de la propia visión tridentina de la Iglesia, y tuvo un éxito y una

difusión muy grande. En realidad, la teología del mérito es una respuesta católica a la mentalidad burguesa que comienza a afirmarse a partir del espíritu mercantilista introducido por la Revolución Comercial.

La característica principal de la nueva burguesía urbana es el énfasis en la actividad económica, teniendo en vista la ganancia. El éxito comercial es medido en términos de ganancias o pérdidas, "haber" y "déficit". Al mismo tiempo los católicos son acusados de no valorar el mundo, considerando la tierra como un exilio o destierro. En respuesta, la teología aséptica pasa a enfatizar que existen dos tipos de actividad en el mundo: la actividad política y económica, de significado pasajero, y la actividad de valor espiritual, de valor eterno, a través de la cual se obtienen las verdaderas ganancias, o sea, los méritos para el cielo. La tierra deja de ser un lugar de exilio y pasa a ser considerada ahora como un lugar de prueba, donde, mediante obras espirituales, las personas deben buscar merecerse el premio eterno.

En última instancia, los valores terrenos siguen carentes de sentido. El único valor verdadero es la salvación eterna. Hay solamente un cambio de óptica en el análisis del problema de la salvación. En la concepción medieval de la teología del Destierro, la salvación ya había sido realizada antes del mundo actual, en el Paraíso Terrenal, y perdida por el pecado de los primeros padres. En la nueva ética teológica, el énfasis es puesto en el carácter último de la salvación. El paraíso no está antes, sino después de este mundo. La salvación se vuelve una consecuencia de los méritos adquiridos en la tierra. Y los pecados aquí cometidos pasan a constituir el verdadero obstáculo para el premio. De ahí la importancia del recurso a la mediación sacramental de la confesión para reestablecer el equilibrio en la balanza del juicio.

A partir de mediados del siglo pasado, esa teología pasa a tener gran aceptación, sobre todo entre las capas medias urbanas, más alcanzadas por la acción del clero religioso, a través de las parroquias y la actividad de los colegios.

Por cierto, todo el clero pasa a ser formado dentro de esa nueva visión religiosa del mundo. Así, por ejemplo, en los seminarios la práctica de los exámenes de conciencia, un

refuerzo de los ejercicios espirituales, pasa a constituir un termómetro de la vida espiritual para medir el avance de la virtud o del vicio, de los méritos o de los deméritos.

La acción pastoral es también toda ella orientada en la multiplicación de las obras religiosas. Las misiones populares son promovidas bajo el significativo lema: "salva tu alma". El trabajo pastoral es medido en términos del éxito en la promoción de las obras espirituales. Son hechas estadísticas sobre el número de confesiones, comuniones, bautizos y casamientos. Datos numéricos elevados atestiguan el resultado del trabajo pastoral: se aumentaron los méritos para el cielo.

La teología del mérito es condensada de forma significativa en el acto de contricción que debe preceder la confesión sacramental:

> Péseme, Señor, por haber perdido el cielo y merecido el infierno.

Es solamente en esa perspectiva de salvación eterna que la vida presente tiene algún sentido.

3. TEOLOGIA DE LA REPARACION

En ese período se opera también una sustitución expresiva de las antiguas devociones populares típicas de la cultura lusa, por nuevas devociones, traídas especialmente por religiosos europeos. Poco a poco los antiguos santos van siendo sustituidos por los nuevos protectores traídos por misioneros venidos a pedido de los obispos para reforzar el movimiento de reforma católica. Oscar Beozzo analiza con mucha agudeza el caso de la sustitución de la devoción a Nuestra Señora de la Gloria, tradicional en la ciudad de Juiz de Fora, por la devoción de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, traída por los redentoristas holandeses. (17)

No solamente eran sustituidos los santos, sino también modificada la forma de rendirles culto. Mientras las antiguas fiestas religiosas eran celebradas con gran aparato externo de música, fuegos de artificio y procesiones, y mediante la práctica de promesas y romerías, en las nuevas devociones el énfasis se da en la práctica sacramental. En los novenarios y

fiestas se alienta la práctica sacramental como la auténtica expresión de fe; y consecuentemente el catolicismo popular es vinculado cada vez más a la misma institución clerical.

Esa nueva visión teológica del culto de los santos encuentra gran aceptación en las capas urbanas de la población, sea por la actuación de los religiosos en la actividad parroquial, sea por la propia red escolar católica por ellos controladas. En el interior y en la selva, no obstante, se mantiene aún fuerte la devoción popular tradicional, de la cual las capillitas a la orilla de las carreteras siguen siendo un cuadro muy expresivo. [18]

Un culto, no obstante, emerge en ese período como expresión típica de la nueva fase eclesial. Es la devoción del Corazón de Jesús, promovida principalmente por los Curas Jesuitas a través de la asociación religiosa intitulada *Apostolado de la Oración.* Me decía Ralph della Cava que un estudio sobre la difusión del *Apostolado de la Oración* en Brasil sería una forma muy eficaz para medir el alcance del movimiento de reforma y romanización de la Iglesia del Brasil. Estoy plenamente de acuerdo con él.

La devoción al Corazón de Jesús refleja también sin duda la nueva visión teológica referente a la sociedad en este período. Conviene subrayar que el siglo XIX está marcado por la fuerza del ultramontanismo y por la reacción antiliberal de los católicos. La Iglesia se ve cercada por la fuerza de los movimientos políticos liberales, que dan origen a la Unificación de Italia y a la pérdida de los Estados Pontificios, culminando con la toma de Roma en 1870. Ya en 1848 Pío IX tuvo que huir para Gaeta, y terminar su pontificado como prisionero voluntario del Vaticano.

La mentalidad que se difunde en la Iglesia en ese período tiene como tónica el sentimiento de derrota y pesimismo. El pensamiento católico pasa a interpretar la historia como si fuese controlada por los poderes del mal, que de todos los rincones atacan la Iglesia Católica. Se acentúa una visión maniqueísta del mundo: por un lado están los liberales, los enemigos de la Iglesia y de Dios, los malos cristianos, los herejes y los infieles; por otro, los buenos cristianos, aquellos que se unen a la Iglesia y al Papa en una actitud declaradamente antiliberal.

La devoción al Corazón de Jesús expresa de modo bastante típico esa visión del mundo: Jesús es el prisionero del sagrario, y sus devotos deben refugiarse a sus pies para reparar los pecados que los malos y los enemigos de la fe están cometiendo. La devoción se expresa a través de las comuniones en los nueve primeros viernes, donde se subraya la tónica reparadora.

Esa nueva teología espiritual quiere también reparar el remanente espíritu liberal de clérigos y católicos laicos considerados como malos cristianos.

El espíritu reparador es elevado posteriormente también a los hogares, donde se entroniza el Corazón de Jesús.

Conviene subrayar que existe una diferencia muy grande entre la tradicional devoción lusitana del Buen Jesús y la nueva devoción franco-italiana del Corazón de Jesús. El Buen Jesús sufriente era un símbolo del pueblo, con el cual éste se identificaba. El Corazón de Jesús que sufre es el símbolo de la Iglesia como poder espiritual, es el símbolo de la jerarquía eclesiástica anti-liberal, y en la obra de reparación se destacan especialmente los católicos de mentalidad ultramontana. En realidad, detrás de los nuevos santos y de las nuevas devociones, se manifiesta también el progresivo poder de la Santa Sede sobre la Iglesia del Brasil, cada vez más romanizada.

Formados en Roma y europeizados, algunos clérigos y obispos manifestarán una oposición violenta contra determinado movimiento religioso popular, como en el caso de Joazeiro do Norte y de Canudos. En ese último caso, hubo aprobación del clero a la acción represiva y exterminadora del gobierno contra los seguidores de Antonio Conselheiro, acusado de "fanatismo religioso".

No obstante, la doctrina predicada por Conselheiro, discípulo del Cura Ibiapina, estaba perfectamente de acuerdo con la espiritualidad medieval y colonial. Aquí tenemos un tópico expresivo de su meditación sobre la "desolación de María durante su destierro en Egipto":

> Si en este mundo, que es nuestro destierro, podemos adorar a Dios, podemos contemplar sus atributos, estos piadosos senti-

mientos nacen de un corazón peregrino que debe ardientemente suplicar por la patria bendita. Es esto, pues, lo que nuestra cariñosa Madre nos enseña, es por consiguiente lo que debemos practicar. (19)

Sin embargo, lo que interesaba directamente a la jerarquía eclesial en ese momento era fortalecerse y organizarse, para conquistar una mayor influencia sobre la sociedad brasileña.

V. LA TEOLOGIA EN LA RESTAURACION CATOLICA (1920–1960)

A partir de los años 20, se dio un cambio bastante importante en la Iglesia del Brasil. Alejada del poder en 1890, mediante el decreto se separación entre Estado e Iglesia, la jerarquía católica tiene en mente de nuevo reconquistar su poder.

También en esta fase el movimiento para imprimir un nuevo rumbo a la vida de la Iglesia, parte de la jerarquía eclesiástica. El liderazgo cupo a D. Sebastião Leme, que desde 1916, al ser elevado al arzobispado de Olinda, lanza una pastoral programática referente a la nueva orientación que la Iglesia del Brasil debería tomar. Según él, el Brasil, que se constituía como nación bajo la influencia de la religión católica, estaba ahora a la merced de dirigentes poco celosos de sus compromisos con la fe, como consecuencia de la organización laica de la república. Urgía, por lo tanto, que la fe pasase de nuevo a influenciar tanto la acción de los líderes políticos como la propia legislación del país.

Aquí tenemos sus palabras textuales:

> En verdad, los católicos somos la mayoría de Brasil, y no obstante, católicos no son los principios y las reglas de nuestra vida política. No es católica la ley que nos rige. De nuestra fe prescinden los depositarios de la autoridad.
> Laicas son nuestras escuelas, laica la enseñanza. En la fuerza armada de la república, no se pone atención a la religión.
> En fin, en el engranaje del Brasil oficial, no vemos una sola manifestación de vida católica.

Y más adelante añade:

Somos católicos *de clausura;* nuestra fe se restringe al encierro del oratorio o a la nave de las iglesias. Cuando fuera de los portales de los lugares santos flamean nuestros pendones, es cierto que en ellos no exultan estusiasmos de una reivindicación jurada; ramos de flores es lo que llevan en sus pliegues perfumadas, no son banderas de acción, sino de procesión.

Poco después concluye el prelado:

El Brasil que aparece, el Brasil-nación, ese no es nuestro. Es de la minoría.
A nosotros los católicos, solamente nos dan permiso de vivir. ¡Qué humillación para nuestra fe! (20)

En forma análoga a Julio María, también D. Leme enfatiza la necesidad de que la Iglesia deje de restringir su acción al recinto de los templos. Para el sacerdote redentorista, no obstante, lo importante era que la Iglesia se uniese al pueblo, se pusiese a su lado. Para el futuro cardenal de Río de Janeiro, la meta era que la Iglesia llegase al poder de la nación, a través de dirigentes y leyes católicas.

Y fue esa última la concepción victoriosa en ese nuevo período.

1. TEOLOGIA DE LA NEO-CRISTIANDAD

El nuevo espíritu teológico que se implanta en esa época no es fundamentalmente distinto de aquel dominante en el período anterior. En realidad se sigue dando la misma concepción de Iglesia tridentina, con la doble división de la sociedad entre poder temporal y espiritual.

No obstante, en realidad, la Iglesia sentía que en las décadas anteriores su influencia sobre el destino del país había disminuido mucho. La república brasileña fue proclamada bajo el influjo del pensamiento liberal y positivista. En la misma bandera nacional fue puesto el lema de A. Conte "Orden y progreso". Ya en 1890 el gobierno declaraba la separación entre Iglesia y Estado. La nueva constitución de 1891 fue proclamada sin la invocación del nombre de Dios en su prólogo.

Sin negar la distinción entre los dos poderes, político y espiritual, lo que la Iglesia desea es que la sociedad brasileña

esté impregnada de valores cristianos. Para eso, dos condiciones son consideradas básicas: que las leyes del país tengan inspiración cristiana, y que los gobernantes de la nación actúen según los principios católicos. Es teniendo en vista esas dos metas que será enfatizada toda la actuación de la Iglesia a partir de los años 20.

En el período de la Cristiandad Colonial, la religión católica constituía efectivamente un departamento de Estado, y los miembros de la jerarquía eclesiástica eran considerados como altos funcionarios a servicio de la Corona. En la concepción de la Nueva Cristiandad, la Iglesia Católica se considera como una fuerza espiritual que está por encima del Estado, y los prelados se consideran como representantes del Papa —indirectamente de Cristo— encargados de transformar otra vez a Brasil en un país típicamente católico.

La interpretación de la historia de Brasil sirve de punto de apoyo para la ofensiva de la Iglesia; se repite frecuentemente que la nación nació bajo el signo de la fe; y que el pueblo siempre fue fiel a la creencia religiosa. Eran solamente los dirigentes republicanos quienes en las últimas décadas se habían alejado de la religión del pueblo. Se olvida, claro está, el aspecto coercitivo que había marcado la implantación de la fe católica en Brasil.

Además, la "Guerra Santa" contra los enemigos de la fe renace bajo la forma sutil de la apologética católica: protestantes y espiritistas principalmente, son los blancos principales de las pastorales de los obispos y de otros escritores católicos en ese período. Los protestantes son frecuentemente presentados como representantes de intereses extranjeros contra los legítimos valores religiosos del pueblo brasileño.

La teología de la Neo-Cristiandad tiene gran aceptación en ese período de cuatro décadas que antecede el Concilio Vaticano II. No son solamente los obispos quienes difunden esa mentalidad en sus pronunciamientos oficiales. También las principales revistas católicas del país difunden sin cesar esa concepción. Así lo hacen la revista "Vozes" de Petrópolis, dirigida por los franciscanos, la revista "Mensajeiro do Coracao de Jesús", dirigida por los jesuitas, la revista "Ave

María", orientada por los claretianos, para citar algunos ejemplos. También los laicos católicos pasan a imbuirse de esas mismas ideas.

Se enfatiza públicamente que Brasil es la más grande nación católica del mundo. En el himno del Congreso Eucarístico de Recife, en 1939 el pueblo canta con emoción este estribillo compuesto por D. Aquino Correia:

> ¡Creo en ti, hostia santa, hasta la muerte!
> ¡Quien no cree, brasileño no es!

Era un eco perfecto del proyecto lusitano de "dilatar las fronteras de la fe y del imperio", o sea, de implantar la Cristiandad en Brasil.

2. TEOLOGIA DE LA ACCION CATOLICA

Así como no existe una diferencia fundamental entre la concepción de la Iglesia típica de la Reforma Católica y la del período siguiente de la Restauración Católica, también la teología de la acción católica no es formalmente distinta de la anterior doctrina del mérito.

En realidad la acción católica, como es oficializada por Pío XI, y como es promovida por la jerarquía eclesiástica de Brasil, constituye básicamente una escuela de católicos practicantes. La insistencia fundamental es el ejercicio de las virtudes cristianas y la práctica de la vida sacramental.

En realidad, toda la promoción inicial del movimiento tiene en vista solamente formar católicos practicantes. No sin razón, por lo tanto, las congregaciones marianas y los miembros de otras asociaciones religiosas desean ser considerados como actuantes dentro del espíritu de la acción católica. Aquí, además, aparece un nuevo elemento: la conciencia de la Iglesia de que el propio Estado, a través de sus leyes, debe facilitar la práctica religiosa de los cristianos. La teología de la acción católica es consecuencia de esa opción de la Iglesia en favor de una nueva cristiandad.

Dos son las características principales de esa nueva concepción teológica:

En primer lugar, una insistencia para que los católicos demuestren también en la vida social y en el ejercicio de los

cargos públicos sus convicciones católicas. La religión, por lo tanto, debe progresivamente salir del interior de las iglesias y manifestarse públicamente. Ese carácter exterior será enfatizado a través de los congresos eucarísticos y de la promoción de la pascua entre las distintas categorías de personas.

En segundo lugar, los miembros de la acción católica deben estar directamente comprometidos con la jerarquía en el proyecto de implantación de la nueva sociedad cristiana. Los laicos son de hecho considerados como el brazo derecho de la Iglesia que se hace presente en las instituciones públicas. A través del movimiento de la acción católica la jerarquía eclesiástica pretende preparar hombres que puedan posteriormente asumir el liderazgo político del país, así como lograr que la legislación brasileña se oriente por los principios católicos.

Para mayor eficacia, los laicos son organizados bajo las órdenes directas de la jerarquía. Con frecuencia la acción de los laicos es comparada a la acción de los soldados de un ejército, cuyos jefes son los obispos.

El cura Castro Nery resume así las principales características de la acción católica:

> Unión de todos los católicos, religiosamente formados, bajo la dirección eclesiástica, para la recristianización de la sociedad . . .

En última instancia, la misión de los miembros de la Acción Católica es "la restauración del reinado de Cristo, en el hogar y en la escuela, en la prensa, en el taller, en el electorado y en la legislación del país.[21]

3. TEOLOGIA DE LA REALEZA

No está fuera de lugar afirmar que la teología de la realeza de Cristo representa el punto culminante de la elaboración de la propia teología de la neo-cristiandad. Su fundamento será la doctrina de Cristo Rey, cuya fiesta es oficializada para toda la Iglesia por Pío XI.

La institución de la fiesta de la realeza de Cristo refleja claramente la nueva situación de la Iglesia en el pontificado de Pío XI. Desde Pío IX los Papas se consideraban prisioneros

del Vaticano, en vista de la pérdida de los Estados Pontificios, agregados al Estado Italiano unificado. La situación entre Iglesia y Estado italiano permeneció por mucho tiempo tensa, no reconociendo la Santa Sede la legitimidad de la nueva situación. Fue solaménte en el pontificado de Pío XI, mediante el tratado de Latrón, que la Iglesia asumió una nueva actitud: pasó a reconocer oficialmente el Estado Italiano, y al mismo tiempo el Papa dejó de considerarse prisionero.

Alejada de la participación política en los pontificados anteriores, con Pío XI la Iglesia busca reafirmar de nuevo su presencia en la sociedad. Volcada antes hacia sus problemas internos principalmente, en los pontificados de Pío XI y Pío XII la Santa Sede busca ampliar su esfera de acción e influencia entre las naciones.

En realidad, la realeza y el dominio de Cristo sobre el mundo expresan la dominación espiritual que la propia Iglesia desea implantar en la sociedad.

Dos movimientos religiosos reafirman en su período la idea de la presencia cristiana en la sociedad: los cursillos de Cristiandad, fundados en España, y el Movimiento por un Mundo Mejor, fundado en Italia por el jesuita Ricardo Lombardi.

La concepción de que Cristo debe extender de hecho su realeza sobre todas las naciones repercute fuertemente en la Iglesia de Brasil en ese período.

Una de las manifestaciones significativas de esa nueva visión eclesiástica es la inauguración de la estatua del Cristo Redentor en el cerro del Corcovado, en Río de Janeiro.

Además, se hace una campaña para que el Crucifijo sea entronizado en los lugares públicos de reunión, como símbolo de la presencia y del dominio de Cristo. En los tribunales de justicia, en las asambleas y cámaras, en las escuelas y cuarteles el crucifijo pasa a ocupar el lugar de honor.

A su vez, clérigos y miembros de la jerarquía eclesiástica son invitados a un lugar destacado al lado de las autoridades civiles y militares en todas las manifestaciones públicas de carácter cívico: es un reconocimiento significativo de la nueva fuerza de influencia ejercida por la Iglesia en la sociedad.

Las manifestaciones más expresivas, además de la fiesta de Cristo Rey, son los congresos eucarísticos, inaugurados en ese período con una pompa exterior verdaderamente extraordinaria. El primer congreso eucarístico nacional se realiza en Salvador en 1933. Los congresos eucarísticos pasan de hecho a ser vistos como la proclamación solemne de que Cristo es el rey de la sociedad brasileña.

Un elemento importante en los congresos eucarísticos es la participación de las autoridades políticas y militares. En todas esas asambleas religiosas esas autoridades ocupan lugar destacado, mereciendo explícitas referencias durante la realización de los actos religiosos. En cierta forma la Iglesia pasa a sacralizar con su poder espiritual la autoridad política de los gobernantes. Por cierto, a través de la Liga Electoral Católica, solamente son aceptados por la jerarquía eclesiástica como candidatos políticos aquellos que declaren explícitamente su conformidad con los principios católicos defendidos por los obispos, donde sobresale el rechazo del divorcio, la adopción de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas y la negación formal de los principios socialistas.

De ese modo, Cristo pasa a ser considerado el jefe espiritual de la nación. El pueblo católico es representado como un ejército que debe estar cohesionado, unido y obediente a las órdenes de los representantes de Cristo, a saber los miembros de la Iglesia jerárquica.

Se canta en uno de los himnos muy divulgados en ese período:

> Levantaos soldados de Cristo-Jesús, corred, volad a la victoria —desplegando la bandera de la gloria—¡El pendón de Jesús Redentor!

En el himno oficial de las congregaciones marianas, la tónica conservadora emerge con toda nitidez: la restauración del nuevo orden llega incluso a ser propuesta en términos de la antigua alianza entre el Trono y el Altar. Cantan los congregados:

> Del Plata al Amazonas —Del mar a las cordilleras —Cerremos las filas— Soldados del Señor.

Y en el estribillo se declara textualmente:

El infierno ruge, enfurecido —el altar y el trono lo quiero destruido.

En los himnos de los congresos eucarísticos, la tónica es también la de la realeza y del dominio de Cristo. En el himno de Bello Horizonte, en 1936 se proclama:

Tú que eres rey, tú que a los pueblos dominas. Haz aquí tu trono, oh Jesús.

En São Paulo, en 1942, se repite el estribillo:

¡Brasileños, levantemos nuestro cántico . . . !
Cristo vive, Cristo reina, Cristo impera en todo el mundo.

En última instancia, frente a la emergencia de una burguesía liberal laica, la Iglesia intenta una vez más alinearse al lado de las fuerzas conservadoras del país en la defensa de los tradicionales valores cristianos. Poco a poco, sin embargo, frente al progreso urbano y burgués a partir de la revolución de 1930, y especialmente después de 1946, la Iglesia pasa a aceptar parcialmente los nuevos patrones liberales y democráticos. A partir de los años 50, empieza a haber por parte de la Iglesia de Brasil una mayor sensibilidad por el problema social. En el gobierno de Juscelino Kubischek una parte de la jerarquía eclesiástica intenta incluso alinearse al lado del gobierno en favor de las reformas sociales. Por fin, a partir de los años 60, con el Concilio Vaticano II, nuevas perspectivas se abren con el cambio del propio modelo de Iglesia.

VI. CONCLUSION

Al término de este estudio, algunos aspectos merecen relieve especial.

Conviene subrayar en primer lugar que durante el período colonial la fe católica fue introducida en Brasil mediante el modelo de Iglesia-Cristiandad, cuya base está en la unión entre Iglesia y Estado. En la práctica la Iglesia es incorporada por el poder político e instrumentalizada en favor del proyecto colonial portugués. Tanto en la evangelización, como en la presencia junto al pueblo, la Iglesia actúa como representante del Estado, y la transmisión de la doctrina

evangélica está condicionada a la mantención de la estructura latifundista y esclavista exigida por la metrópoli. Es dentro de esos condicionamientos que se difunde la teología de la Cristiandad, la Teología del Destierro y la Teología de la Pasión.

A partir de fines del siglo XVIII y durante las primeras décadas del siglo XIX el clero brasileño se anima por las ideas liberales de la Revolución Francesa y de la Independencia Americana. Frente a la rebeldía de la jerarquía eclesiástica, el clero se pone al lado del pueblo, en defensa de los derechos de libertad y participación política, luchando por la Independencia del Brasil. Dando poco valor a la catequesis tradicional, que incluía el concepto de sumisión al orden y a la autoridad constituida, el clero de esa época pasa a enaltecer la idea de la religión vinculada al concepto de libertad. Sin embargo, el clero brasileño liberal no logró hacer efectivo el proyecto de creación de una Iglesia de carácter nítidamente nacional. No se ha profundizado todavía lo suficiente en el tema de las bases teológicas que podría haber orientado la actitud de esos clérigos. Está fuera de duda, no obstante, la influencia de la teología francesa de inspiración jansenista y galicana.

El movimiento de los obispos reformistas, iniciado a mediados del siglo XIX, logró efectivamente implantar un nuevo modelo de Iglesia como sociedad perfecta, de acuerdo con la tradición tridentina. Además de la organización de nuevas asociaciones religiosas vinculadas al poder eclesiástico, los obispos buscan promover el adoctrinamiento del pueblo mediante la difusión de catecismos inspirados en la teología tridentina. La tónica de la reforma católica es eminentemente clerical. Dentro de una visión puramente espiritualista, el episcopado se preocupa mucho más por traer al pueblo hacia adentro de la estructura eclesiástica que en colaborar efectivamente con el pueblo en la defensa de sus derechos. Reflejo de esa mentalidad dominante en ese período es la promoción de la teología del poder espiritual, de la teología del Mérito y de la teología de la Reparación.

Una nueva fase del movimiento liderado por la jerarquía eclesiástica es implantada a partir de la década del 20, teniendo en vista recuperar, fortalecer y ampliar la influencia de la Iglesia en la sociedad brasileña. La idea de restaurar el

dominio de Cristo sobre las instituciones públicas inspira la actuación de los obispos y de los laicos por ellos convocados, especialmente a través del movimiento de acción católica. No es aún el pueblo quien le interesa directamente a la Iglesia, sino su propia influencia efectiva sobre los dirigentes y las leyes del país. Es la presencia de la institución eclesiástica en la orientación de los destinos de la nación que constituye la meta principal de la acción episcopal. En última instancia, se vuelve al sueño de transformar el Brasil en un país declaradamente católico. Es en ese contexto que se difunde la teología de la Neo-Cristiandad, la teología de la acción católica y la teología de la realeza de Cristo.

Desde los inicios de los años 60 se inició el movimiento por una renovación de la Iglesia del Brasil. Ese movimiento liderado por laicos de la Acción Católica, encontró una adhesión parcial del clero y de algunos obispos destacados del episcopado brasileño. El movimiento de renovación pastoral tiene en vista efectivamente crear una iglesia identificada con las necesidades y los anhelos de la población brasileña. En esa nueva visión eclesial, la Iglesia asume una actitud crítica frente a la actuación del gobierno, dispuesta a defender los derechos de los pobres y de los marginados por la sociedad.

Es efectivamente en los años 60, con la celebración del Concilio Vaticano II, que se consolida la idea de la implantación de un nuevo modelo eclesial: la Iglesia como pueblo de Dios. Con profunda inspiración bíblica, la *Teología del Pueblo de Dios* pasa a tener gran aceptación, superando prácticamente la anterior concepción teológica de la Neo-Cristiandad.

Ese cambio de visión teológica es analizado con mucha agudeza por el obispo D. Antonio Celso Queiroz, auxiliar de la diócesis de São Paulo. Escribe él:

> A pesar de ciertas indecisiones y aún contradicciones, los años 60 y 70 han asistido primero a la entrada decidida de la Iglesia en el campo social, y después, una cada vez más clara toma de posición de solidaridad con los pobres marginados. Una de las consecuencias más importantes de este hecho ha sido el alejamiento del poder político. Esa es una realidad, creemos nosotros, absolutamente nueva en la historia de la Iglesia de

Brasil. Acordémonos de la época colonial en que la Iglesia era prácticamente un departamento del Estado colonizador, situación fundamentalmente conservada, en términos de relaciones con el Estado, durante la época imperial.

A continuación añade:

En la primera república la Iglesia, anclada en la concepción del doble poder, vivió quejosamente la situación oficial de separación e intentó encontrar canales e instrumentos de influencia, cosa que logró sobretodo en los últimos años de la república vieja y durante el Estado Nuevo. Fue esa Iglesia influyente junto al poder que participó activamente en la vida de la sociedad brasileña, sea después de la restauración democrática, sea en la época del debate y de los primeros pasos sobre el desarrollo brasileño en los años 50. Hay una larga tradición, sea de dependencia, sea de colaboración, que supone por lo menos una concordancia fundamental de ciertos objetivos entre la Iglesia y el Estado. La situación actual refleja una realidad nueva, con todas las tensiones, hesitaciones y aun contradicciones de su novedad. La perplejidad se encuentra sea al nivel del poder político, sea junto a la clase media, sea dentro de la misma Iglesia. La novedad es saludada con entusiasmo por grupos de clase media y alta que tuvieron acceso a una reflexión crítica sobre el papel de la Iglesia, por la juventud universitaria y vinculada a los medios de comunicación social, por los grupos más secularizados de la sociedad, y por el pueblo sencillo que participa de las comunidades.

Y el prelado concluye:

Parece claro que la Iglesia cambia progresivamente el papel de partícipe en el poder político para el "bien" espiritual del pueblo, por el papel profético de anuncio de las exigencias evangélicas en el orden político y de denuncia de los contenidos anticristianos de los modelos sociales. [22]

Como consecuencia de la nueva visión eclesiológica, adoptada por la misma jerarquía eclesiástica, se difunde paralelamente una nueva concepción teológica del problema de la salvación. Esta ya no es puesta antes o después del mundo, sino que se afirma que ella ya se inicia en este mundo: la salvación comienza a construirse en este mundo, sin embargo no se agota en la realidad terrena. Se desarrolla así la *teología*

del Reino de Dios presente en el mundo. Sobre esa teología del Reino, los teólogos brasileños Clodovis Boff y Joao B. Libanio han publicado estudios significativos. La tesis básica es que el reino de Dios, mensaje salvífico de Cristo, debe ser actuante en la propia realidad del mundo. La organización de las comunidades eclesiales de base reflejan esa nueva mentalidad.

En un número especial dedicado a ese tema, el Editorial de la revista SEDOC caracteriza así a ese movimiento:

> Emergencia de una Nueva Iglesia nacida de la vieja: tanto el estilo distinto de pensar en Iglesia como la forma de ser de ella, dejan entrever el nacimiento de una nueva Iglesia, nacida del Pueblo. Aquí y allá se habla de Iglesia de la tradición, que sería la Iglesia en moldes clásicos, apoyada sobre el clero, y de la Iglesia del Evangelio, que nace de la fe, en el seno del pueblo, apoyada ya no en un solo grupo, sino en el mismo pueblo que cree y asume llevar la causa del Evangelio adelante. Hay una multiplicidad de servicios, según las necesidades de la comunidad.
> Ese tipo nuevo de Iglesia se entiende como Iglesia que nace de la vida, en comunión con ella. No hay otra Iglesia. Es la misma Iglesia de Cristo y de los Apóstoles. Pero con una cara nueva. Habla el lenguaje del pueblo y se viste a su estilo. Nació como respuesta dada en la fe de las ingentes necesidades del medio, a la falta de ministros ordenados, a las dificultades de diálogo, encuentro y comunión entre todos los miembros del pueblo de Dios.

Y a continuación el Editorial concluye de forma significativa:

> Esa Iglesia nueva no es una totalización *ad intra;* está abierta a los problemas de la sociedad, especialmente a los referentes de la justicia. Ella posee una clara conciencia política, por entender que si el Reino de Dios no es una dimensión meramente política, él tampoco se realiza sin la política. Por eso, todo interesa al Reino, porque todo puede mediatizarlo, y hacerlo crecer en el mundo hasta su plenitud en la parusía. [23]

Vinculada directamente con la teología del Reino y el compromiso con la justicia está la *teología de la liberación*, de origen típicamente latinoamericano.

Los curas liberales de inicios del siglo XIX se colocaron al lado del pueblo en nombre de los ideales de la Revolución Francesa. El clero de la segunda mitad del siglo XX comienza a redescubrir en la Biblia la inspiración para efectivamente encarnarse en la vida del pueblo, y en nombre de la palabra de Dios, luchan por sus derechos y por su dignidad humana.

A ese respecto escribe Leonard Boff:

> El proceso de liberación humana es la concretización histórica de la liberación de Dios; ésta se realiza inicialmente por pura gratitud y amor, "dispone, excita y ayuda" a los hombres a dar el paso liberador desde su situación enemiga de Dios, ofensiva a los demás hermanos, y alienada del mundo. La liberación es humana porque es efectivada por el hombre en su libertad; entre tanto, es Dios quien mueve y penetra la acción humana de tal forma que la liberación pueda ser dicha como liberación de Dios. El proceso histórico anticipa y prepara la definitiva liberación en el Reino; las libertades humanas ganan una función sacramental; poseen su peso propio, pero también señalan y anticipadamente concretizan lo que Dios preparó definitivamente para los hombres. (24)

Si el reino de Dios comienza en esta tierra, también debe empezar aquí el proceso de liberación. Escribiendo sobre "el pueblo frente al Señor Buen Jesús", Joao C. de Oliveira Torres afirmaba:

> En las desoladas selvas brasileñas, los hombrés que se sienten abandonados de Dios y de los hombres y que nada poseen de confortable, esperan la salvación de algo sobrenatural y extraordinario. Su fe, dirán los teólogos, es confusa, abstracta y mezclada de varias influencias espúreas. Pero es una fe viva: ellos creen que el Señor Buen Jesús, pobre, sufriente, abandonado como ellos, los libertará un día . . . (25).

En la historia reciente de Brasil, la Iglesia busca tornarse en la encarnación de esa anhelada liberación.

El 6 de mayo de 1973, algunos obispos y superiores religiosos del nordeste publicaron un importante documento bajo el título: "Yo oí los clamores de mi pueblo". En la introducción afirman:

> Frente a los sufrimientos de nuestra gente, humillada y oprimida, hace tantos siglos en nuestro país, nos vemos convo-

cados por la palabra de Dios para tomar posición. Posición al lado del pueblo. Posición juntamente con aquellos que, con el pueblo, se empeñan por su verdadera liberación.
Es claro que, conscientes de nuestras frecuentes omisiones y desaciertos, a lo largo de la historia de nuestra Iglesia de Brasil, nos sentimos impotentes e intimidados frente a tan gran tarea. (26)

Y esta toma de posición al lado del pueblo se ha tornado en los últimos años cada vez más significativa y efectiva, tanto por las actitudes concretas asumidas por la Iglesia en defensa de los precaristas, de los indios, de los campesinos y de los obreros, así como por las declaraciones oficiales del episcopado, en los documentos más actuales de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil, incluyendo el documento sobre la pastoral de la tierra, publicada recién en 1980.

No hay duda de que en la Iglesia de Brasil se está afirmando cada vez más un nuevo modelo de Iglesia, y una nueva visión teológica acerca de su misión entre los hombres.

NOTAS

(1) Hoornaert, Eduardo, *Formação do Catolicismo Brasileiro 1550–1800* Petrópolis, Vozes, 1974, pp. 31–58.
(2) Ver Azzi, Riolando, *As romarias no Brasil* in Revista de Cultura Vozes, mayo de 1979, n° 4, pp. 281–282.
(3) Benci, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos* São Paulo, Grijalbo, 1977, p. 77.
(4) *Moralistas de século XVIII,* Río de Janeiro, Ed. Documentário, 1979, pp. 25–26.
(5) Hoornaert, Eduardo, o.c. pp. 58–60.
(6) Torres, João Camilo de Oliveira, *História das Ideias Religiosas no Brasil,* São Paulo Grijalbo, 1968, pp. 57–58.
(7) Filho, João Dornas, *O Padroado e a Igreja Brasileira,* São Paulo, Ed. Nacional, 1938, p. 23.
(8) Carrato, José Ferreira, *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais,* São Paulo, Ed. Nacional, 1968, pp. 181–182.
(9) Caneca, Frei, *Ensaios Políticos,* Rio de Janeiro, Ed. Documentário, 1976, p. 27.

(10) Tolenaro, L.F. *Notas Dominicais tomadas durante uma visita em Portugal e no Brasil em 1816, 1817 e 1818,* Salvador, Librería Progresso Editora, 1956, pp. 197–198; 211.
(11) Carvalho, Gilberto Vilar, *A liderança do clero nas Revolucões Republicanas: 1817–1824,* Petrópolis, 1980, p. 183.
(12) Boff, Leonardo, *O reverso de história,* introducción a la citada obra de Gilberto Vilar de Carvalho, pp. 11–12.
(13) Ver Azzi, Riolando, *O movimento de reforma católica no Brasil no século XIX* in REB, 1974, pp. 646–662.
(14) Ver Azzi, Riolando, *D. Pedro II e a reforma do clero no Brasil* in revista do I.H.G.B. 1978.
(15) Maria, Julio, *O Catolicismo no Brasil,* Rio de Janeiro, Agir, 1950, p. 244.
(16) Maria, Júlio, o.c. pp. 245–246.
(17) Beozzo, José Oscar, in REB.
(18) Beozzo, José Oscar, in REB.
(19) Nogueira, Ataliba, *Antônio Conselheire e Canudos,* São Paulo, Ed. Nacional, 1974, p. 68.
(20) *Carta pastoral de D. Sebastião Leme arcebispo metropolitano de Olinda, saudando os seus diocesanos,* Vozes, Petropolis, 1916, pp. 5; 16–17.
(21) Nery, Castro, *Programa de Ação Católica,* Rio de Janeiro, 2a ed. 1936, p. 137.
(22) Queiroz, Antônio Celso, *A Igreja no Brasil,* Rio de Janeiro, CRB, 1977, p. 11.
(23) SEDOC, 1975, maio, 1058–1060.
(24) Boff, Leonardo, *A graça libertadora no mundo,* Petrópolis, Vozes, 1976, p. 184.
(25) Torres, João Camilo de Oliveira, o.c., p. 63.
(26) SEDOC, 1973, nov. 607.

CENTRO GUMILLA

Historia de la teología en Venezuela

INTRODUCCION

Políticos, empresarios, turistas y emigrantes parecen pensar que Venezuela ha comenzado a existir en el s. XX. El Dios Petróleo ha logrado que se tome en serio a un país juzgado hasta entonces como insignificante.

Aunque fue allí donde Colón y las Casas, con propósitos tan diversos, pisaron tierra firme, Venezuela pronto se convirtió en lugar de paso para Provincias más pingües, o en un buen puesto para comenzar —sólo comenzar— la carrera política en las Indias.

Simón Bolívar, y los hombres que le acompañaron e hicieron posibles sus victorias, concentraron de nuevo la atención sobre Venezuela a comienzos del s. XIX. Hacía apenas treinta años (1777) que la Capitanía General de Venezuela había reunido políticamente a las Provincias que más tarde formarían ese país. Hasta entonces, varias de ellas dependían de Bogotá, Santo Domingo o Puerto Rico. Pero pronto las líneas maestras de la historia del Continente discurrieron por otros caminos.

Esta es una de las razones por la que resulta tan dífícil hacer una historia de la teología en Venezuela. A nivel conti-

nental somos conscientes de que carecemos de lumbreras en este campo. Nuestros teólogos eran profesores dóciles que repetían los textos de turno, pastores cuyas urgencias eran otras distintas a la reflexión, hombres públicos divididos en mil intereses y compromisos. Es posible entonces que nuestros aportes den la impresión de ser historia de la Iglesia más que historia de la teología. Pero, con contadas excepciones, éste era el único camino abierto. Descubrir la teología implícita en las orientaciones pastorales y actividades de los personajes estudiados.

Otra característica de nuestro trabajo es que constituye el primer intento de síntesis de la historia de nuestra teología. No existen trabajos anteriores por los que orientarse. En la mayoría de los casos ni siquiera existen monografías. Son patentes las ventajas e inconvenientes de tal realidad. Por una parte la falta de competencia interna hace de cualquier esfuerzo en este sentido una novedad. Pero eso mismo significa que no podemos hablar más que de un primer esfuerzo muy incompleto, que necesita mucho perfeccionamiento.

El trabajo lo hemos hecho en equipo. Cada capítulo ha sido elaborado por una persona diferente. Los motivos de esta opción son varios. En primer lugar el trabajo encomendado a cada uno resulta menos oneroso. Además nos ayuda a cohesionar el equipo al tener que planificar y retocar cada uno de los trabajos en común.

Por fin tenemos que decir que los que conformamos el equipo somos fundamentalmente teólogos, pero no historiadores. Baste como excusa señalar que en las actuales circunstancias en Venezuela resulta poco menos que imposible lograr en encuentro entre historiadores de la Iglesia y teólogos de la liberación. Somos muy conscientes de las limitaciones que esto impone. Probablemente desconocemos documentos y materiales que hubieran sido de extraordinario valor para enriquecer nuestro aporte.

El trabajo no es exhaustivo ni intenta serlo. Cada redactor ha elegido un tema representativo de una época o mentalidad. El conjunto es por tanto una suma de calas significativas que indican la existencia y dirección de corrientes subterráneas, pero no siempre las sacan a flote y mucho menos las agotan.

En total hemos presentado diez trabajos. Dos sobre la colonia, otros dos sobre el período de emancipación, dos sobre el siglo XIX, dos sobre la primera mitad de este siglo, y los dos últimos sobre la actualidad.

I. COLONIA

1. MISIONES

Uno de los períodos más estudiados y mejor documentados de nuestra historia celestial es el de las misiones. La preocupación que cada congregación religiosa ha tenido por recoger, comentar y exaltar su pasado y ayudaron a ello.

Al comenzar el trabajo partimos de una hipótesis que luego resultó insuficiente. Pensamos que nos sería posible descubrir una doble teología: una más seráfica, acostumbrada a ver siempre el lado positivo de objetos y personas, pero a la vez más inclinada a concebir el evangelio en un sentido espiritualizante y conformista; otra algo más agresiva, fustigadora de lo que no entraba dentro de su propio esquema, pero a la vez más creativa y culturalmente transformadora. Hasta creímos posible adscribir cada una de estas teologías a una congregación religiosa: la seráfica y espiritualizante a los franciscanos; la más agresiva y transformadora a los capuchinos.

Pero un análisis desprejuiciado de los textos nos convenció pronto de que el panorama era más complejo y menos nítido de lo que suponíamos. Sí se puede distinguir con facilidad una doble actitud, positiva en un caso y negativa en el otro, hacia los indígenas.

Como muestra de la actitud negativa podríamos citar algunos apreciaciones del Padre Capuchino Agustín de Frías: "El que más mujeres tiene, ese es el más respetado. El que más bebe y se embriaga, ese es el término de sus cultos. Sólo tienen por bueno lo que la ley natural condena por malo. La venganza es su mayor dicha y para que se hallen más aptos a sus crueldades en los pechos de sus madres les dan por juguete el arquito y flechas". Pero también el franciscano Fray

Antonio Caulín los describirá como "por naturaleza flojos, perezosos, taimados, agilísimos y astutos para su conveniencia y enteramente negados al socorro de la ajena".

Los defensores de los indios resaltarán en cambio sus habilidades para el trabajo y para la caza, así como sus cualidades morales: "Su mayor cuidado es estar alegres y desechar la melancolía. Son liberales y nada codiciosos. Aman tiernamente a sus hijos y no los castigan, porque dicen se morirían. Respetan mucho a los ancianos".

Para muchos de los misioneros el principal obstáculo para la evangelización es la crueldad y codicia de los españoles. Aunque también señalan otras dificultades como el arraigo de la idolatría, la bebida, la ignorancia, los hechiceros.

Los instrumentos más apropiados para contrarrestar estos obstáculos serán la caridad y las señales contra el maligno. Se insistirá también en proponer la doctrina y las normas cristianas con prudencia y carácter apacible. No se descuida un concepto de salvación más integral que incluya la educación y capacitación para el trabajo.

El contenido de su catequesis venía en cierto modo determinado por los Concilios de Lima, aplicados aquí por el Concilio Provincial Dominicano.

2. VISITA PASTORAL

El segundo trabajo sobre la colonia ofrece una visión más complexiva del estado general de la nación, a partir de los escritos de visita de uno de los Obispos más capaces con los que contó el Arzobispado de Caracas: el catalán Mons. Mariano Martí (1770–1792) que nos ha dejado siete volúmenes de apuntes sobre una visita que duró doce años, tres meses y veintidós días. Estas notas han sido declaradas como la mejor descripción que poseemos de la Venezuela del último tercio del s. XVIII ya que no se limitan a lo religioso sino que nos describen también el estado de los caminos, el tipo de población, su origen étnico, su lengua, el tipo de producción agrícola y las gananacias que de él se sacan, el pago de impuestos, las condiciones de clima y salubridad, los

nombres de los propietarios de las tierras, el estado de las escuelas, hospital y guarnición militar en el caso de que existan.

El trabajo propiamente dicho se detiene en tres aspectos: la práctica sacramental, la enseñanza de la doctrina, y la moralidad inculcada.

Al final se concluye resaltando las características teológicas de esa práctica pastoral. Resumiendo podríamos señalar que el lugar privilegiado de encuentro con Dios es el culto; se trasplantan en la teología sacramental símbolos de otras culturas y épocas; la enseñanza de la doctrina es también una transmisión de sistemas de pensamiento previamente elaborados; la fe se aprende en catecismos y no en el evangelio; la ética inculcada es una ética del orden; y la teología en general nace desde una situación de poder donde el Dios crucificado que libera a los oprimidos da paso al pantocrator que habla a través del Rey y las Autoridades.

II. EMANCIPACION

Aunque en Venezuela, como en los demás países latinoamericanos, el clero se dividió con motivo de las guerras de independencia, se puede decir que el alto clero se cuadró en cada ocasión con los vencedores de turno. Los Obispos de Caracas procedían directamente de la Metrópoli y no era difícil adivinar sus preferencias. La encíclica 'Etsi Longissimo' de Pío VII les daba además excusa para cubrir sus simpatías políticas con apariencias de obedencia religiosa.

Por eso nos ha sido preciso acudir a los criollos laicos, bien conscientes de las limitaciones que presenta dicha alternativa: el examinar a personajes cuya actividad principal no es la teología, y cuya teología no pasa de ser por lo general una amalgama ecléctica de creencias tradicionales, lecturas enciclopedistas e intuiciones políticas.

1. BOLIVAR

En primer lugar nos hemos fijado en Bolívar. Nos parecía importante tomar postura en los debates que se tejen en torno a la ideología religiosa de un personaje tan significativo e influyente.

Por lo general las apreciaciones de crítica o exaltación son bastante unilaterales. Los críticos asoman no sin cierto regocijo su relación juvenil con las logias masónicas. Los admiradores insisten en afirmaciones de sus últimos años como si ellas fueran las únicas que representan su verdadero pensamiento a lo largo de toda la vida.

Todavía hoy es difícil hacer en Venezuela estudios desapasionados sobre la figura de Bolívar. El proceso de desmitologización está por hacer. La persona aún está recubierta por los rasgos del superhombre y el héroe.

Para nosotros, hablar del cristianismo de Bolívar no sería ante todo —como lo viene haciendo pertinázmente cierto pensamiento eclesiástico— reivindicar para el héroe el carácter de protector e hijo fiel de la Iglesia. Si queremos medir su cristianismo no con los criterios de la restauración eclesiástica sino con los del propio Bolívar —más afines por lo demás, en cierto modo, al espíritu del Vaticano II— tendríamos que referirnos a la dimensión religiosa de su obra. Porque para él el título de Libertador y la tarea que implica son verdaderamente sagrados. El es conciente de su rango mesiánico. Y en este sentido se experimenta como instrumento de la Providencia. Aunque eso no implica para él recaer en la esfera incontrolable de lo mítico. Es la esfera de la acción humana la que en algunas ocasiones históricas se adensa tanto que se torna numinosa. Pero sin perder su índole. Y esa índole es la política.

Porque Bolívar se propone conseguir políticamente lo que pretende la religión. Para eso necesita sacralizar la política, privatizar la religión y reducir la práctica religiosa organizada a una institución ciudadana y por lo tanto bajo el control del Estado, dado su carácter general y público. Todo esto irá puntualmente realizando hasta que, al encontrarse con el límite de su proyecto, acabe por reconocer el carácter

autónomo de la institución eclesiástica existente, la persistencia de su autoridad con el pueblo, y el sentido positivamente moderador de esta autoridad. Entonces buscará afanosamente una alianza con ella.

En resumen, podemos considerar a Bolívar en cuanto a sus ideas religiosas como un hijo de la Ilustración; en lo que toca a su conducta particular como respetuoso de la fe y las tradiciones de sus antepasados; y en su papel de gobernante como conocedor, utilizador y finalmente aliado de la institución eclesiástica.

Pero donde se manifiesta lo más genuino de su cristianismo es en su praxis política de liberación. Se trata de restituir a sus paisanos el augusto carácter de hombres. Para Bolívar desde luego la obra libertadora sería voluntad del cielo, mérito de los patriotas y don de la providencia.

2. JUAN GERMAN ROSCIO

El otro personaje que cconsideramos en esta época de emancipación es Juan Germán Roscio, nuestro teólogo laico por excelencia, aquél en quien los teólogos de la liberación se ven prefigurados en nuestro país. A él está dedicada otra ponencia de este congreso, y por eso no me detengo en él.

Conviene sin embargo resaltar que, aun en este caso, Roscio es un teólogo de tiempos libres. La mayoría de los venezolanos le conocen como jurista y político, y apenas si saben de la existencia de su obra 'El triunfo de la libertad sobre el despotismo'.

Por lo demás, aunque ésta, su obra maestra alcanza las quinientas páginas, todos sus otros escritos —al menos los conocidos hasta ahora— en ningún caso superan las treinta páginas y por lo general son mucho más breves. Se reducen a cartas, remitidos, proclamas, comentarios.

Hoy una parte de los cristianos está tratando de rescatar su memoria. Pero la misma escasez de elementos disponibles no hace nada fácil la tarea.

III. SIGLO XIX

El s. XIX fue en Venezuela un tiempo fuerte para la política eclesiástica, pero no tanto para la teología. Todo ese tiempo estuvo marcado por las ásperas polémicas a favor o en contra del Patronato, es decir, el derecho o no de las nuevas autoridades republicanas a seguir nombrando a los titulares de los diversos oficios eclesiásticos. En ēsa lucha la Iglesia se mantuvo firme en su postura inflexible de no ceder. En tiempo de José Antonio Páez los tres obispos que entonces había en Venezuela llegaron a sufrir simultáneamente la pena del destierro. Unos años más tarde, con Guzmán Blanco, la tensión se hizo aún mayor. Ya estaba redactado el decreto por el que Venezuela se constituía en Iglesia Nacional separada de Roma, cuando un frenético entrecruzado de calogramas entre el Delegado Apostólico (fondeado en el puerto de la Guaira sin poder pisar tierra venezolana) y el Vaticano frena el cisma no sin haber cedido totalmente a los deseos del Dictador. Desde entonces la Iglesia Venezolana —con muy contadas excepciones— ha dejado de enfrentarse a cualquier gobierno.

A pesar del ardor de la contienda, es difícil encontrar en la literatura apresurada de aquellos años un pensamiento teológico. Los memoriales de los Arzobispos de Caracas, portavoces de los derechos eclesiásticos, están recargados de argumentaciones históricas y jurídicas, pero las reflexiones teológicas brillan por su ausencia. Más de una vez nos encontramos incluso con la chocante inversión de que los eclesiásticos saquen argumentos del Derecho Canónico y los políticos del evangelio (por ejemplo, en las discusiones sobre la libertad religiosa).

Por eso, al estudiar la teología de este siglo, hemos preferido fijarnos en el panorama político —dividido también aquí entre conservadores y liberales— y entresacar la teología implícita en algunos de los líderes de ambas tendencias.

1. FERMIN TORO

Como representante del partido conservador hemos elegido la personalidad rica y múltiple de Fermín Toro. Orador, poeta, narrador, ensayista, pedagogo, legislador, diplomático,

político. Su capacidad, mesura y honradez lo constituyen como el ideólogo de más valía del incipiente partido conservador venezolano.

Toro se confiensa profundamente cristiano, consciente de que esa firmación le quita categoría de 'científico' frente a los ilustrados de su época. Por otra parte, las ideas sobre Dios y la religión que aparecen en sus obras reflejan la complejidad del momento, y se debaten entre la imagen deísta del creador que lejano y encumbrado rige el universo, y el Cristo romántico que conmueve con sus lágrimas y fortalece en la adversidad.

Dios se habría reservado un cierto saber que sólo conocemos por la fe. Si el hombre intenta penetrar en él por la razón, o si decide guiarse únicamente por lo que ésta le dice, terminará por estrellarse. En esta misma línea se puede colocar su caracterización crítica y demoledora del espíritu positivista que "es hoy el dominador de la sociedad . . . De ahí el favor exclusivo de las cuestiones de economía como ciencia que conduce a la riqueza por el camino más corto, entendiéndola cada uno a su modo y aplicándola a su exclusivo interés".

De ahí su condenación enfática del espíritu capitalista cuyos crímenes fustiga con vehemencia y ampulosidad retórica. Sería ilusorio, sin embargo, ver en Toro a un revolucionario social. El es un conservador consecuente. Su voz de alarma irá encaminada a los dirigentes de la sociedad para que pongan remedio a una situación que conduce a la desesperación, al crimen y a la anarquía. No cabe duda de que su educación tradicional y su experiencia política le influyen para frenarle en sus denuncias e impedirle asimismo el que las lleve hasta las últimas consecuencias.

Percibimos en él la perplejidad de toda una generación de intelectuales cristianos que se encuentran en la difícil posición de tener que alimentar sus conocimientos en libros prohibidos por la Iglesia, y de tener que alimentar su fe en manuales y tratados absolutamente impermeables a los progresos de su tiempo.

2. LOS LIBERALES

Ya para 1840 aparece en la vida pública venezolana el 'Gran Partido Liberal de Venezuela'. Pero el liberalismo criollo más que un partido de masas con doctrina coherente ajustada al pensamiento manchesteriano es una bandería o tendencia que aglutina a diversas personalidades ilustradas y al tanto, desde lejos, de las polémicas de Europa. Prácticamente todos los políticos que emergen en la vida nacional desde mediados del s. XIX se proclaman liberales aunque se opongan y derroten unos a otros. Por eso resulta doblemente difícil hablar del pensamiento religioso de nuestro movimiento liberal.

Quizás el documento que mejor recoge el fundamento filosófico positivo de la doctrina del nuevo evangelio liberal es el Manual del Colombiano o Explicación de la Ley Natural escrito por Tomás Lander en 1825. La ley natural es entendida allí como aquel orden regular y constante de hechos con que Dios rige el universo, orden que conocido por los sentidos y la razón humana sirve de pauta a todos para alcanzar la perfección y la felicidad.

Las virtudes individuales son la ciencia, la templanza, la fortaleza, la actividad, la limpieza. Las virtudes domésticas, útiles a la familia, son la economía, el amor paterno, el conyugal, el filial, el fraterno y el cumplimiento de las obligaciones de amo y criado. Las virtudes sociales son tantas como acciones puede haber útiles a la sociedad, pero todas se reducen a la justicia que se resume en el axioma: no hagas a otro si no lo que quisieras que él te hiciese a ti.

En sus relaciones con la Iglesia, el liberalismo reconoce la necesidad de la religión para los estados y los hombres. Pero da al Estado el poder de nombrar los oficios eclesiásticos e incluso el de admitir o rechazar en Venezuela el Concilio de Trento. Se proponen además ante el Congreso la reducción de los réditos píos, la disminución de los días festivos, la libertad de cultos y la secularización de la enseñanza pública.

Su poder para inmiscuirse en tales materias lo saca de una curiosa agudización del conciliarismo que podríamos

llamar —quitándole las connotaciones más actuales— 'populismo'. La Iglesia es superior a los Obispos y al Papa, y consiste en la congregación de todos los fieles cristianos. La Iglesia se pertenece a sí misma en lo que toca a las conciencias, en las creencias y la unidad del culto; pero no puede ser independiente del soberano en lo que toca a los intereses civiles y políticos. Por eso la tuición sobre la Iglesia es una prerrogativa natural, imprescindible e inalienable del poder civil.

En el discurso que tiene Guzmán ante el Congreso en 1876 sobre la cuestión eclesiástica hace un largo excursus sobre el texto 'Tú eres Pedro' de Mt. 16.19 que en ocasiones envidiarían algunos redactores de Concilium. No cabe duda de que detrás de ese y otros discursos hay algunas manos versadas en teología y en la exégesis bíblica más progresista. Lo cual no quita que el evangelio sea constantemente forzado para servir a los intereses político-eclesiásticos del momento. Cosa que, por supuesto, también hacía la otra parte.

Encontramos en el fondo de las intenciones liberales el mismo propósito y visión sobre el catolicismo que tenían los conservadores y que encontramos ya en 1830 en un fragmento del mensaje del Congreso Constituyente de Venezuela a los pueblos sus comitentes: "Que los venerables prelados y virtuosos sacerdotes de una religión de paz y clemencia se esfuercen en conservar el orden, la moral y la justicia, únicos apoyos firmes y durables de todo gobierno; que hagan hablar el evangelio al corazón de los pueblos y recordarles sin cesar el respeto, el amor y la confianza hacia los mismos que han elegido y establecido para mandarlos . . . que manteniendo intacto el precioso vínculo que estrecha a los venezolanos por la religión católica y apostólica y romana que han heredado de sus progenitores, y de que siempre se glorían, inculquen sin cesar el espíritu de conciliación y amor fraternal entre todos, de obediencia y sumisión a la ley y a los poderes que ésta constituye, y de horror a la sedición y a los proyectos criminales que comprometen la paz y el bien del estado".

IV. SIGLO XX
(1ª mitad)

La primera mitad del siglo XX venezolano está marcada en lo eclesial por la más rancia apologética. Ya el Concilio Vaticano I había dado el alerta o había condenado todos los 'ismos' que aparecían en el horizonte. La cadena de derrotas políticas que marcó la historia de la Iglesia venezolana en el s. XIX dejó una marca difícil de borrar. La cultura nacional, con muy marcadas excepciones, se desarrolló en un clima de desprecio por una religión debilitada y cada vez más reaccionaria. Entre los profesores de la Universidad e intelectuales la corriente en boga era un positivismo deletéreo y bastante dogmático. Los documentos eclesiales estarán entonces marcados por sus ataques al positivismo.

En este período hemos elegido dos momentos representativos del Episcopado. Mons. Juan Bautista Castro y la instrucción pastoral de 1904.

1. MONS. CASTRO

Monseñor Juan Baustista Castro marca un hito importante dentro de la lista de Arzobispos de Caracas, porque emerge como algo más que un buen jurista o pastor. Es un intelectual.

Claro que su producción estará fuertemente limitada por el tinte agresivamente apologético de casi todos su escritos. Pero su obra es de excepcionales proporciones y variedad: numerosas pastorales, opúsculos sobre la devoción eucarística, sobre la ley de Patronato Eclesiástico, apologías del catolicismo frente al protestantismo y el espiritismo, sobre la restauración del Seminario de Caracas que le tocó iniciar, sobre arte y música sacros. Numerosos discursos ante la Academia Venezolana, exposiciones doctrinales y escritos polémicos contra la corriente positivista, un incalculable material periodístico. Especial mención merecen las Lecciones de Filosofía Elemental, que constituyen un curso de Lógica, Ontología y

Cosmología destinado principalmente a seminaristas, y que pretendía llenar un vacío de alternativas a lo que él llamaba el análisis materialista-mecanicista.

Gran parte de su producción versará sobre temas tales como la relación entre fe y ciencia, la inerrancia de la Biblia (con abundantes alusiones a las discusiones contemporáneas sobre el origen de la vida: "La Ciencia ha descubierto por fin que hay agua en las regiones superiores y en los espacios estelares, y agua en cantidades enormes").

Sin embargo el lenguaje y los argumentos utilizados en estas controversias están más cerca de la filosofía que de la teología. Las razones son obvias: había que adaptarse al campo de argumentación cuya existencia fuera admitida por el adversario.

2. INSTRUCCION PASTORAL DE 1904

La instrucción pastoral de 1904, que estuvo en vigencia hasta 1928 surgió como complemento del Concilio Plenario Latinoamericano de Roma (1899) y tuvo como objeto tratar de las mayores necesidades de la Iglesia en nuestro país y organizar la disciplina particular de estas diócesis de acuerdo con los decretos de aquel concilio.

Fue precisamente Mons. Castro quien convocó a los cinco Obispos Venezolanos de aquel entonces para redactar la Instrucción. Es comprensible por consiguiente que la redacción estuviera marcada por el peso intelectual del prelado caraqueño. En todo caso las Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina van a servir de trasfondo para la elaboración de la Instrucción Pastoral. La distribución de materias en ambas es coincidente. La Instrucción Pastoral algunas veces traduce literalmente, otras parafrasea el texto del Concilio Plenario, y es siempre fiel a su espíritu y a su letra.

Entre las principales características del pensamiento de la Instrucción Pastoral se pueden señalar las siguientes: marcado tinte apologético, insistente énfasis en la ortodoxia,

excesivo eclesiocentrismo, marcada diferenciación entre la jerarquía y el laicado, divorcio iglesia-mundo e iglesia-sociedad civil, nulo liderazgo laical en materia política.

Esta bastión de la restauración eclesiástica pudo haber sido más fructífero si al paso del tiempo hubiera evolucionado siquiera al mismo ritmo de las enseñanzas pontificias y del progreso teológico. Sin embargo, sin variantes de fondo, permaneció vigente este pensamiento, a nivel de ideas y de lenguaje, casi hasta nuestros días, hasta los comienzos del Concilio Vaticano II.

3. ALTERNATIVAS

Quizás más que en ninguna otra parte del trabajo de conjunto, en esta época hemos sentido que las limitaciones de espacio señaladas por CEHILA, y también en parte los límites que las posibilidades e intereses de los componentes del equipo redactor nos imponían, nos han obligado a dejar intocados personajes y momentos importantes de nuestra teología.

Baste mencionar una excelente monografía recientemente publicada sobre las Pastorales Colectivas del Episcopado Venezolano, y la figura extraordinaria del laico intelectual católico Mario Briceño Iragorri fallecido en 1958.

V. SIGLO XX
(2ª mitad)

Al examinar la teología o el pensamiento cristiano de los años recientes hemos querido considerar algunos modelos significativos de los dos proyectos pastorales que suceden al preconciliar de restauración de la cristiandad: el proyecto de creación de una nueva cristiandad, y el proyecto liberacionista.

1. DEMOCRACIA CRISTIANA

Rafael Caldera, creador del partido social-cristiano COPEI, sería en Venezuela el símbolo del proyecto de nueva cristiandad. El interioriza este proyecto y a través de una actividad tenaz contribuye decisivamente a darle la peculiar concreción histórica que tiene en nuestro país.

No ha resultado nada difícil expresar en unas páginas, recogidas de sus mismos escritos, los aspectos más resaltantes de este nuevo proyecto, que por muy conocidos no vamos a hacer aquí más que enumerar.

La política como una actitud cristiana de servicio al hombre; diagnóstico de la situación latinoamericana en el que se coloca como problema fundamental el subdesarrollo; distanciamiento tanto del liberalismo como del comunismo y búsqueda de una vía intermedia; inspiración programática en las encíclicas sociales de los últimos Sumos Pontífices y en la doctrina social de la Iglesia; paso de la acción católica a la acción política por intermedio de la acción social; rechazo de la lucha de clases como contraria al evangelio; Estado social-cristiano como promotor del bien común.

Es la conciencia de la clase media que no se siente ni oprimida ni opresora, que finge una tierra de nadie en que campean las ideas pretendidamente universales por encima de los intereses en pugna. Esta insistencia principista se vuelve absorbente a medida que el movimiento social cristiano cobra poder político. En estas condiciones no quedaría más alternativa cristiana que cerrar filas en torno al proyecto propuesto para resolver el problema pendiente: la marginalidad; colaborar para que todos los venezolanos lleguen al trabajo "que es la fuente de la vida y del progreso". La contradicción capital-trabajo se habría esfumado. Y no aceptar estas reglas de juego equivaldría a derivar hacia un complejo de inferioridad hacia el marxismo, sería encerrarse en "reductos ideológicos que no son ni serán nunca compatibles con los elementos fundamentales de la vida cristiana".

2. NACIMIENTO DEL PROYECTO LIBERADOR

La última parte de nuestro trabajo es más bien un encadenamiento de hechos eclesiales, de motivaciones mas de una vez intuitivas y ambiguas, que tienen la finalidad de apuntar hacia el nacimiento de una nueva concepción del cristianismo.

En relación a los movimientos de apostolados seglar en Venezuela desde el final de la década del 50 y primeros años de la década del 60 cabe señalar la decadencia de algunos (concretamente la Acción Católica en sus diversas ramas) y el surgimiento de otros nuevos: Cursillos de Cristiandad, Movimiento por un Mundo Mejor, Movimiento Familiar Cristiano, Palestra, Movimiento Universitario Católico, Fe y Alegría, Cursillos de Capacitación Social. Estos movimientos no representan cambios fundamentales en la orientación de la proyección seglar de la Iglesia hacia el mundo, están fuertemente controlados por el clero y en su mayoría tienen una intención explícita o implícitamente antimarxista.

Contra lo que hubieran podido esperar algunos, es precisamente en el gobierno de los social cristianos (1968–1973) cuando surgen las mayores fricciones entre la Iglesia y el Estado. Alrededor de ese tiempo podemos ubicar la separación de COPEI de la Izquierda Cristiana, la interrupción espectacular de la Misa en una céntrica iglesia caraqueña para protestar por la falta de testimonio y el escaso espíritu de renovación de la Iglesia; la expulsión del país de un sacerdote ocupado durante años en la atención a la población marginal y la manifestación pacífica de protesta por este hecho; la celebración en Barquisimeto del I Congreso Nacional para el Desarrollo Integral del Hombre, en el que varios seglares y algunos sacerdotes manifiestan puntos de vista inequívocamente chocantes con los de muchos obispos allí presentes; el conflicto suscitado en la Universidad Católica tras la expulsión de varios alumnos y profesores (algunos de ellos sacerdotes) por motivos ideológicos; los recientes ensayos, a nivel práctico y teórico, para apoyar también desde el cristianismo una vía latinoamericana y autóctona hacia el socialismo; el surgimiento espontáneo por todo el país de numerosas comunidades de base que viven intensamente su fe y celebran la Eucaristía desde la perspectiva de la liberación de los pobres y oprimidos.

VI. CONCLUSION

Nuestro trabajo no tiene ni podía tener punto final. Día a día se suceden nuevos acontecimientos que confirman o ponen en peligro las tendencias en él planteadas.

Haría falta también profundizar varios de los personajes o momentos estudiados, y explorar otros nuevos.

Todo ello con la conciencia de que necesitamos conocer mejor nuestro pasado para actuar mejor en nuestro porvenir.

J. MANUEL DE FERRARI F. Y MAXIMILIANO A. SALINAS C.

Las ideas teológicas en Chile

EN TORNO A LA CRISIS DE LA CRISTIANDAD COLONIAL —1810-1880

I. INTRODUCCION

El objeto de nuestra presentación lo constituyen las ideas teológicas que se desarrollan en Chile durante gran parte del siglo XIX, consideradas aquéllas en su mayor amplitud. Como marco de referencia nos referimos también brevemente al período previo, el de la Cristiandad colonial.

Para lograr nuestro objetivo hemos cuidado no hacer discriminaciones previas, procurando abarcar todas las fuentes que dan cuenta del pensamiento teológico en Chile. Se incluyen, de preferencia, aquellas ideas tratadas explícitamente como materias teológicas y, en la medida de lo posible, aquellas que están implícitas en escritos que no tratan directamente de estas materias. Asimismo, registramos lo que se puede llamar el discurso académico y también la experiencia teológica del pueblo.

Las fuentes de la investigación son textos impresos e inéditos dimanados de diferentes sectores y expresados de diferentes maneras. Hemos indagado en la producción de los teólogos, en la literatura episcopal y en sermonarios, en la literatura devota, en los escritos ocasionales y polémicos, y en las diversas expresiones de la sabiduría popular.

La perspectiva del estudio considera las ideas teológicas como parte integrante y creadora de la cultura chilena, de modo que ellas no pueden comprenderse aisladas del amplio mundo cultural que las acompaña y envuelve. El análisis de las ideas teológicas en Chile nos ha llevado a relacionarlas con las corrientes de pensamiento filosófico y político, con los movimientos sociales y con las instituciones que hacen la vida del país, y en esa relación hemos descubierto que la producción teológica responde, en gran medida, a la necesidad que tiene el pueblo creyente de dar razón de su fe ante los hombres y ante la sociedad.

En este diálogo tienen especial importancia las instancias oficiales del quehacer teológico de la Iglesia. Sin embargo, no se puede marginar de nuestro objeto el quehacer teológico que expresa el "sentir de los fieles", producido generalmente en el mundo popular, sin el tutelaje directo de la institución. Podemos adelantar que este diálogo adquiere diversas formas y contenidos, según quien los produzca y las circunstancias en que surgen, de modo tal que nos ha permitido sistematizar las ideas teológicas en atención a esos elementos.

Una mirada global de la historia de la teología en Chile descubre dos grandes etapas religioso-culturales en las cuales se anida el pensamiento teológico: la de la Cristiandad colonial (siglos XVI a XVIII) y la de la Nueva Cristiandad (siglos XIX y XX).

Durante la etapa de la Cristiandad colonial la teología se inserta en los marcos de la sociedad colonial y de la monarquía hispana, donde el poder de los reyes invade el ámbito eclesial. Igualmente, la Iglesia y la religión católica tienen el privilegio de ser la oficial y la única en dicha sociedad. La teología, pues, se desarrolla en ese marco de oficialidad y superposición de lo religioso con lo civil, asegurado por la institucionalidad colonial. Durante la etapa de la Nueva Cristiandad la teología se inserta en la sociedad republicana que ha roto su dependencia del imperio español y redefinido el papel de las instituciones propias. A nivel eclesial se revisa el alcance del antiguo derecho de Patronato y se establece el contacto directo con Roma. La teología, pues, se desarrolla

en un nuevo marco de oficialidad, diferente al estado colonial, marco que se va gestando poco a poco a lo largo del siglo XIX y que sólo encuentra una expresión coherente y global a partir del siglo XX.

Nuestra presentación se sitúa en la época, álgida para la sociedad y para la teología, en la cual se produce la crisis de la Cristiandad colonial y se busca un modelo de nueva Cristiandad que reemplace a la anterior. Como fecha de iniciación de la crisis colocamos el año de la formación del primer gobierno nacional (1810), con el cual se inicia el proceso de lucha por la República y el quiebre de la institucionalidad colonial. Estos hechos provocan un debate teológico político y la apertura de nuevos horizontes que significan para la teología un cambio en sus contenidos y perspectivas. El término de la época de crisis lo situamos hacia 1880, alrededor del desaparecimiento de las grandes figuras episcopales del medio siglo, Rafael Valentín Valdivieso y José Hipólito Salas (1878 y 1883, respectivamente). En términos políticos, el triunfo presidencial de Domingo Santa María (1881) orienta hacia el apogeo del ideario liberal y la consolidación del orden neocolonial en el país (dependencia más estrecha en relación a la economía de los países industriales a partir de la Guerra del Pacífico, concluida en 1883). A partir de 1880, la Iglesia y la teología se abocarán a la construcción de una Nueva Cristiandad u "orden social cristiano" a fin de reinterpretar el catolicismo en la nueva sociedad liberal.

La época de la crisis de la Cristiandad colonial (1810—1880) puede dividirse en dos períodos característicos, tanto a nivel socio-político como ideológico. En cada uno de esos momentos las ideas teológicas se desarrollan enfrentando situaciones particulares.

a) **El período de la Independencia** (1810—1840). Se caracteriza por la extinción del soporte político de la Cristiandad colonial: la monarquía hispana. Por otra parte, se produce una amplia discusión acerca del sentido y la forma de una nueva organización política. En este ambiente se desarrollan diversas teologías políticas que se manifiestan en dos corrientes fundamentales: la monárquica y la republicana. Ideológicamente, este período está marcado por el pensamiento de la Ilustración.

b) **El período del Ascenso Liberal** (1840–1880). Se caracteriza por el asentamiento definitivo de la república y el auge progresivo de la discusión en torno a la orientación ideológico-política de la nueva sociedad. En torno a este tema se desarrollan dos corrientes teológicas fundamentales: una conservadora, que alcanza su orientación capital en torno al Syllabus de Pío IX y otra más abierta a las ideas liberales. Ideológicamente, este período está marcado por el pensamiento del Romanticismo.

A lo largo de estos períodos podemos caracterizar tres teologías, según sus posiciones y sus modalidades.

1. Una teología identificada por su opósición y resistencia a ideas transformadoras de la sociedad, con la añoranza del estado socioreligioso de la Cristiandad colonial. Esta teología se encuentra mayormente desarrollada en el seno de la Iglesia institucional y se manifiesta como su postura oficial.

2. Una teología identificada por su postura de diálogo y simpatía hacia las nuevas ideas que mueven la sociedad. Ella se desarrolla en sectores de la Iglesia que no representan su voz oficial y en sectores disidentes.

3. Una teología popular, identificada por su ligazón al acervo cultural y a la experiencia histórica de opresión del pueblo. Ella se desarrolla en lo fundamental al margen de las instituciones, movimientos e ideas que animan las estructuras oficiales de la sociedad, por lo cual su producción es poco conocida si no ignorada. Se distingue de las dos formas anteriores de quehacer teológico, por ser una expresión anónima y colectiva, enraizada en la vida cotidiana del pueblo oprimido y creyente.

II. ANTECEDENTES. LA TEOLOGIA DURANTE LA CRISTIANDAD COLONIAL

1. LA ENSEÑANZA Y LA PRODUCCION ACADEMICAS

Los estudios teológicos coloniales en Chile comenzaron, aproximadamente, medio siglo más tarde que los de México o Perú, iniciados éstos al promediar el siglo XVI. La erección de las facultades de teología en los dominicos y jesuitas de Chile

se remonta a los años 1619 y 1621, respectivamente, aunque los primeros tenían estudios formales de teología desde 1595[1]. La educación, en el siglo XVII, con vistas a formar al doctor en teología, consistía en cuatro años de estudio centrado en la Summa Thelogica de Santo Tomás de Aquino[2]. Esta formación escolasticista y monástica en teología perderá su vigor en el siglo XVIII al tomar un carácter más secular con la creación de la Real y Pontificia Universidad de San Felipe, que abre sus puertas en 1757, y con la reacción anti-escolástica, vinculada a la Ilustración.

Las primeras producciones de consideración académica, según lo expuesto, corresponden al siglo XVII. Un primer teólogo chileno en este sentido es el franciscano nacido en Santiago Alonso Briseño Arias (1587–1668), más tarde Obispo en Nicaragua, quien publicó en Madrid, durante los años 1638 y 1639 sus estudios sobre Duns Escoto. Otro autor de consideración fue el Obispo ecuatoriano de Santiago de Chile Gaspar de Villarroel (1592? –1665), autor de numerosas obras de moral y de comentarios bíblicos, además de su famoso "Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos pontificio y regio" (Madrid, 1656) en la línea del regalismo colonial[3].

Los teólogos jesuitas nos han dejado obras académicas de fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII. Al respecto podemos citar, entre otros, al español Francisco Javier Grijalva (1629–1722), con su "Tractatus de Charitate" de 1685[3b].

Revelando el nuevo espíritu del siglo XVIII se puede citar el "Dictamen" del Obispo franciscano de Concepción Angel de Espiñeira, quien, con ocasión del Concilio de Lima de 1772, impugnó las teorías del probabilismo moral, defendidas por los jesuitas. Como una manifestación de la desintegración del escolasticismo colonial puede citarse la obra del teólogo dominico Sebastían Díaz de Andrade (1740–1825), "Noticia general de las cosas del mundo por el orden de su colocación" (Lima, 1782)[4].

2. LA TEOLOGIA POLITICA EN TORNO A LOS INDIOS

Junto al quehacer académico, se desarrolló en la Cristiandad una experiencia teológica estrechamente ligada a la situación sociopolítica concreta de la Colonia, en particular, a lo relativo a la situación de los indígenas.

Esta surge históricamente antes que la teología académica, y se extiende hasta gran parte del siglo XVII. Al año de crearse el Obispado de Santiago, durante 1562 y 1563, se desata una importante polémica teológico-política entre el Provincial de los dominicos y defensor de los indios fr. Gil González de San Nicolás, por una parte, y el licenciado Antonio de Molina y el maestre de campo Alonso de Escobar, por otra. El fraile dominico revela un creativo esfuerzo por iluminar con el pensamiento bíblico la situación de pecado generada por la Conquista[(5)]. El mismo año 1562, los franciscanos de Chile, en carta a Bartolomé de Las Casas, podían interpretar la situación social como una "ofensa de Nuestro Señor Jesucristo"[(6)]. A comienzos del siglo XVII otra considerable disputa teológico-política sobrevino a propósito de la guerra con los indios. Los apologistas de ésta, y de la esclavitud de los indígenas, como el licenciado Melchor Calderón ("Tratado de la importancia y la utilidad que hay en dar por esclavos a los indios rebelados de Chile . . . ", 1599), el Provincial agustino Juan de Vascones, el franciscano Pedro de Sosa ("Memorial del peligroso estado espiritual y temporal del Reino de Chile", Madrid, 1616), defendieron la esclavitud de los indios chilenos con argumentos bíblicos de la "guerra santa" (2 Sam, 2 Re), y teológicos como Santo Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto o Diego Covarrubias[(7)]. La defensa real y teológica de los indios adquirió un importante exponente, entre otros, en el jesuita granadino Luis de Valdivia (1560–1642), catedrático de teología en Lima, autor, entre numerosos informes y cartas sobre el tema, del "Compendio de algunas de las muchas y graves razones en que se funda la prudente resolución, que se ha tomado de cortar la guerra de Chile . . . " (Lima, 1611)[(8)].

La guerra de Arauco mantuvo una constante conciencia teológica de defensa de los indios, entre los jesuitas del siglo XVII. El catedrático de teología e historiador Alonso de

Ovalle llegó a entender la rebelión araucana de 1595 como un castigo de Dios para los españoles, a la luz del texto bíblico de la carta de Santiago 5, 1–6[9]. El padre Diego de Rosales escribió en 1670 y 1672 un "Manifiesto" y un "Dictamen", respectivamente, contra la esclavitud de los indios apoyándose, entre varias razones, en la autoridad del Papa Pablo III[10]. Por esos mismos años, en 1673, un laico, Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, termina su obra "Cautiverio feliz" donde realiza una defensa cristiana de los indios con apoyos bíblicos, patrísticos y teológicos, condenando la guerra y exaltando una evangelización vinculada a la lucha por la paz[11].

Finalmente, el Episcopado mantiene una conciencia teológica vigorosa al respecto. Un ejemplo excepcional fue el Obispo de Santiago Diego de Humanzoro, de 1662 a 1676, quien en sus cartas e informes a la Santa Sede y al Monarca español, nos ha dejado el testimonio teológico de la consolidación de una situación de pecado en la sociedad colonial[12].

3. LA SABIDURIA TEOLOGICA DE LOS OPRIMIDOS

La teología académica y política que hemos presentado fue ejercida por españoles o criollos, y desarrollada de una forma escrita, para su publicación en Lima, Madrid, Roma u otras ciudades europeas. Ahora llamamos la atención acerca de la sabiduría teológica propia de las masas explotadas y trabajadoras, integrada por indígenas, mulatos y mestizos. A través de todo Chile, y a lo largo de toda la época colonial, se desarrolla esta sabiduría que se nutre de una espiritualidad y conciencia histórica propias, nacidas de la opresión y en respuesta a ella. Esta es una teología oral, que se expresa cotidianamente en la vida del pueblo, y a propósito de hechos colectivos como el trabajo, la fiesta o la guerra, entre otros.

En el Norte Chico, en la zona de Coquimbo, surge una sabiduría teológica colectiva, conflictual y festiva en la que los pobres expresan la predilección de Jesucristo y la Virgen María por ellos, y el rechazo a los opresores. Esto se celebra en centros de veneración religiosa de inmenso vigor como Andacollo, Cunlagua o Quilimarí[13]. Por otra parte, en el sur del territorio, escenario de la larga y cruenta guerra de Arauco, los indígenas cristianos que participan en la resis-

tencia contra el poder español desarrollan una sabiduría teológica de la predilección de Dios por los ofendidos. Como decía de ellos el jesuita Diego de Rosales: "No hay indio destos que niegue la fe, ni que reniegue de Dios ni de Jesucristo, . . . reconociendo la Providencia de Dios, y su justicia, cuando se vían victoriosos, decían que, como Dios conocía su causa y su inocencia, aunque eran muchos sus pecados en otras materias, les favorecía a ellos y castigaba a los españoles; porque (Dios) se daba por más ofendido de los escándalos de los cristianos y de los malos tratamientos que hacían a los indios".[14] En fin, en la zona del centro del país, en torno a Santiago y Valparaíso, la sabiduría teológica de los trabajadores lleva a cabo un concreto discernimiento del poder y la riqueza. La aristocracia colonial, que ascendía cada vez más en poder y riqueza, fenómenos abiertamente perceptibles en el siglo XVIII, era vista, en casos precisos, en alianza con el poder maligno de Satanás[15].

En general, en medio de la profunda conflictividad de la sociedad colonial, los pobres y oprimidos viven la sabiduría religiosa del Dios que "resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes" (1 Pe 5,5; Stgo 4,6).

4. LOS PRESAGIOS TEOLOGICOS DE LA CRISIS DE LA CRISTIANDAD COLONIAL

La crisis de la Cristiandad colonial, como el lento derrumbe del edificio religioso y cultural sustentado en los pilares de la Iglesia y el Estado imperial español, se origina en el progresivo avance de los valores ideológicos y políticos de la sociedad burguesa moderna.

Algo ya habíamos dicho más arriba acerca de la declinación del escolasticismo teológico colonial, con la influencia de la Ilustración, en el siglo XVIII. Un hecho teológico-político que no puede ignorarse es la retractación que exige el Gobernador de Chile Ambrosio O'Higgins en 1791 al teólogo mercedario fr. Ignacio Aguirre quien había defendido la tesis antirregalista de que el Papa podía privar a los reyes del derecho de cosas temporales[16] . Sin embargo, la gran señal de la crisis teológico-política del siglo XVIII había sido la expulsión de los jesuitas por el despotismo ilustrado de

Carlos III. De esta manera, serán los teólogos exilados de Chile, de la Compañía de Jesús, los que expresarán con mayor viveza estos presagios de la crisis de la Cristiandad.

Su producción intelectual se desarrolla en Europa, publicando en Imola, Venecia, Asís, etc. El contenido de las obras ataca el pensamiento moderno de la Ilustración, el Filosofismo, el Deísmo, la Masonería, el Jansenismo, y, en general, expresan la pérdida del poder de la Iglesia europea a partir de la Revolución Francesa. En esta línea escribieron Diego José Fuenzalida (1744—1803), Pedro Mogas (1733—1804?) autor de "Cartas dogmático críticas sobre los negocios presentes en torno a la religión" (Asís, 1791), Domingo Antomás (1722—1792), Andrés Febres (1734—1790) autor de "Seconda Memoria Cattolica contenente Il trionfo della Fede o Chiesa, de 'Monarchi e Monarchie, e della Compagnia di Gesu e sue Apologie, con lo sterminio de' Lor nemici: da presentarsi a Sua Santita ed aï Principi Cristiani" (1783—1784). El más famoso y original de los teólogos chilenos desterrados fue Manuel Lacunza (1731—1801), hijo de una familia de acaudalados comerciantes, con su obra "La Venida del Mesías en Gloria y Majestad", concluida en 1790. Allí se mezcla su crítica en su pesimismo frente a los valores modernos, la denuncia de la complicidad de la Iglesia con los poderosos y las ambiciones mundanas, y el optimismo escatológico-apocalíptico del Milenarismo, expectación anhelante de la Segunda Venida de Jesucristo, que rompe con el pensamiento escatológico tradicional de la Cristiandad. Las primeras ediciones fueron publicadas en Londres (1816, 1826), París (1825), y Puebla (1821), a pesar de que en 1824 la obra fue puesta en el Index de los libros prohibidos por la Iglesia[17].

III. ORIENTACIONES TEOLOGICAS DURANTE LA EPOCA DE LA CRISIS DE LA CRISTIANDAD COLONIAL

1. CARACTER GENERAL DEL PERIODO

En términos generales, el período histórico de la crisis de la Cristiandad colonial, entre 1810 y 1880, está enmarcado por dos hechos de gran trascendencia nacional, la guerra de la Independencia y la guerra del Pacífico, uno al comienzo

y otro al final del período, respectivamente. Ambos hechos manifiestan el desplazamiento del país dentro del ámbito del Occidente europeo, desde que rompe con la dominación de España, hasta que consolida su dependencia con relación a Inglaterra.

Esta reubicación de Chile en el marco de la historia occidental conlleva diversos cambios económico-sociales, políticos e ideológicos. En términos socioeconómicos, ocurren variadas transformaciones en el sentido de pasar de una sociedad eminentemente tradicional, aristocrática y rural, a una sociedad con mayor ritmo de urbanización, y en la que surgen sectores de la burguesía, de carácter comercial y bancario, alentados por el impacto del capitalismo inglés en el país. En términos políticos, estos setenta años revelan la relación, en parte armónica y en parte contradictoria, entre los grupos sociales vinculados al mundo aristocrático rural y los grupos representativos de los medios socioeconómicos emergentes. Unos y otros se pondrán de acuerdo o desacuerdo para la conducción y orientación de la República. Esquemáticamente, podría señalarse a lo largo del período un lento deterioro del poder de la oligarquía terrateniente (abolición de mayorazgos, etc.), y un ascenso político de la burguesía liberal (capaz ya de mostrar su fuerza en la guerra civil de 1859 contra el gobierno de Manuel Montt). Con todo, se aprecia en lo básico una convivencia política fundamental entre ambas fuerzas socioeconómicas. En términos ideológicos y culturales, comienza a desintegrarse el mundo uniforme de valores existentes en el período colonial, debido al impacto de los valores modernos traídos por la Ilustración y el Romanticismo. La Ilustración influye sobre todo en la época de la Independencia (1810–1840) y el Romanticismo especialmente en la época del Ascenso Liberal (1840–1880). Ambas influencias confluyen en la exaltación del hombre moderno, confiado en sus fuerzas, y en la realización del progreso. Dentro del ideario romántico pueden distinguirse vertientes liberales y socialistas, claramente diferenciadas pero unidas en su común defensa del humanismo moderno.

La Iglesia y la teología durante estos setenta años de crisis se vieron naturalmente envueltas en estos importantes cambios económico-sociales, políticos e ideológicos que hemos señalado.

Un sector, el más influyente, y al mismo tiempo más ligado al ámbito de la nobleza colonial y de la aristocracia terrateniente vinculada a Santiago (José Santiago Rodríguez Zorrilla, Rafael Valentín Valdivieso Zañartu, José Hipólito Salas Toro, Joaquín Larraín Gandarillas, Rafael Fernández Concha, entre otros), se sintió más inclinado a defender el catolicismo tradicional, resistiendo las nuevas ideas que brotaban en la sociedad republicana. Otro sector, menos influyente, y más vinculado a los sectores de la pequeña burguesía y de la burguesía comercial o minera de Valparaíso o del norte, o, en general, ligado a los intereses de las provincias (José Ignacio Cienfuegos, Pedro Arce, José Ignacio Víctor Eyzaguirre, Francisco de Paula Taforó, Ramón Valentín García, entre los más destacados), procuró establecer lazos de mayor comprensión entre el catolicismo y las nuevas ideas del siglo XIX.

2. ALGUNAS EXPRESIONES TEOLOGICAS ANTE LA CRISIS

El quehacer teológico en Chile, durante el período de la crisis, tiene diferentes vertientes y contenidos. Nosotros nos referiremos a aquel que se realiza en diálogo con el mundo. Específicamente, analizaremos el pensamiento teológico que se produce en torno a la revolución de la Independencia —con la cual se rompe el soporte político de la Cristiandad colonial: la monarquía hispana— y a la conformación del nuevo mundo moderno burgués, marcado por el desarrollo de nuevas ideas filosófico-religiosas, políticas, económicas y sociales.

Fundamentalmente, este quehacer teológico lo hemos caracterizado en dos líneas, una predominantemente conservadora y otra más abierta a las nuevas ideas. (Paralelo a estas dos líneas se halla el pensamiento teológico popular, cuya caracterización la hacemos más adelante).

2.1. *El período de la Independencia* (1810—1840)

La revolución de la Independencia es un hito histórico importante para los teólogos de la época. En torno a este hecho se desarrollan dos teologías políticas básicas que se enfrentan: la teología monarquista, —que defiende el estado

colonial y se opone al movimiento de independencia—, y la teología republicana que critica el estado colonial, defiende el movimiento de independencia y propugna el orden republicano.

2.1.1. La teología monarquista

La teología monarquista le da a este período la connotación religiosa de prueba y castigo divino por las iniquidades de los hombres. De este modo, la revolución se carga de significación negativa al ser considerada como manifestación de la ira de Dios. El llamado a la conversión, que sigue a esta denuncia, se conecta con la posibilidad de volver al estado de orden, paz y religiosidad que caracterizarían a la sociedad colonial y que es la prueba de la fidelidad del pueblo a Dios, según la interpretación del texto de Baruc 3,13: "si hubieras andado por el camino de Dios, habrías vivido en paz eternamente" [(18)] . En otro sentido, el período revolucionario se advierte como la concreción de las calamidades que caracterizarán los últimos días del mundo, según las prevenciones que hace San Pablo en 2 Tim 3,1–9 [(19)].

En la defensa de la monarquía hispano-colonial la reflexión teológica recurre a textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, a la Patrística y a la tradición de la realeza cristiana. Los argumentos tomados de la Sagrada Escritura defienden el poder divino del monarca a partir de afirmaciones de la relación entre Dios y el rey en pasajes de la literatura sapiencial: Prov. 8,15; Sab 6,3–4 [(20)] . También se afirma el carácter sagrado de la realeza a partir del texto de Ecclo. 49,4 que se refiere a la santidad de los reyes David, Ezequías y Josías [(21)] , y se emplea el texto de Dt 17,14 para apoyar la idea del beneplácito divino sobre la monarquía [(22)] . Con el texto de Mt 27,37 se procura identificar a Cristo con el título de Rey [(23)] . Las referencias patrísticas son sólo de autoridad, es decir, se cita el testimonio de Padres que apoyan la institución monárquica, pero sin referirse a sus argumentos. Justino, Jerónimo, Cipriano, Agustín y Tertuliano son los más nombrados. También se afirma el testimonio de Tomás de Aquino en este sentido [(24)] . Finalmente, se recurre al argumento histórico que destaca los valores que ha encarnado la monarquía desde Constantino hasta los Reyes Católicos españoles: santidad y catolicismo, especialmente [(25)].

La refutación de la revolución se basa en la calificación del intento independentista como pecado de subversión y rebelión contra la autoridad legítima. El texto bíblico que se emplea como apoyo doctrinal es el de Gén 3,1–7 en cuyo comentario se hace aparecer la rebelión que seduce al hombre como la serpiente que tienta a Eva[26]. Los teólogos monarquistas fundamentan esta calificación en varios textos del Nuevo Testamento que enseñan la sumisión al poder político: Rom 13,1–7; 1 Tim 2,1–3, 1 Cor 11, 16–19; 1 Pe 2,13–17[27].

En otro sentido, la reflexión teológica fundamenta la impugnación de la lucha republicana por el poder, en textos que se interpretan destacando el rechazo de Cristo a asumir roles políticos, y el respeto a la autonomía de las cosas que son del César, evitando señalar cualquier enfrentamiento entre ellos[28]. Asimismo, en el uso de la patrística, del magisterio y de los teólogos, la reflexión monarquista utiliza aquellos textos que enseñan la sumisión al poder y la imposibilidad de rebelarse contra la autoridad civil[29]. Del magisterio se cita el Concilio de Constanza (siglo XV), en las disposiciones que condenan las ideas de Wicleff y Huss sobre el derecho de rebelión contra el tirano y sobre el tiranicidio, y el Concilio de Trento (siglo XVI), que hace lo mismo con las ideas que propician la insurrección contra la tiranía política, defendidas por los reformadores Lutero, Calvino, Zwinglio[30].

2.1.2. La teología republicana

La teología republicana le da a este período la connotación religiosa de tiempo favorable de bendición y liberación otorgado por Dios. De este modo la revolución se carga de significación positiva al ser considerada como manifestación de la voluntad liberadora de Dios[31].

La consideración del período revolucionario como tiempo de castigo, también está presente en esta teología, pero en un sentido muy diferente al que le daba la teología monarquista. En la emancipación ellos ven la justicia divina que cae sobre el imperio español[32].

La impugnación de la monarquía hispano-colonial recoge su argumentación de la Sagrada Escritura –preferente-

mente de la vertiente histórica y profética— y del magisterio. Uno de los temas preferidos es el de la exclusividad de la realeza divina sobre todos los hombres, deduciendo de allí la imposibilidad de que un hombre se convierta en rey sin expulsar a Dios de la vida social del pueblo. En este sentido se cita Jueces 8,23: "no seré yo quien reine sobre vosotros ni mi hijo; Yahvé será vuesto rey" y 1 Sam 8, 10—22 (33) . En este mismo sentido se pretende demostrar que la institución monárquica es consecuencia directa de la dinámica de la enemistad a que se ve sometido el hombre desde el pecado de Adán y Eva (34) . Consecuentemente con la valoración general de la monarquía, se interpreta el pasaje de Prov. 8,15: "por mí los reyes reinan" en el sentido de una relativización del poder y autoridad de los reyes, en respuesta a los monarquistas que veían en ese pasaje una afirmación de la causalidad directa de Dios a la realeza (35) . De aquí surge también la crítica a la idolatría o sacralización del poder político en la persona del rey (36) y una amenaza general de castigo para los poderosos, según los anuncios de Sab 6,6: "los poderosos serán poderosamente castigados" (37) . Más concretamente, se presentan textos de la literatura del Antiguo Testamento en los cuales la idolatría del poder y la infidelidad de los reyes motiva los anuncios proféticos de que la ira de Dios caerá sobre el reino e incluso sobre la persona del tirano (ver 1 Re 12,1—24; 14,21—31; 22,38; 2 Crón 12,1—16; 1 Mac 6,8—13; 2 Mac 9,28).

Otro aspecto que toca la impugnación de la monarquía se refiere a que el ejercicio tiránico del poder invade, atropella y conculca los derechos de los pueblos, lo cual también provoca el celo de Dios (38) . Uno de los esfuerzos importantes que hicieron los teólogos que favorecían la revolución fue impugnar la pretendida identificación entre monarquía y reino de Cristo, a partir de la Escritura. Los pasajes de Jn 6,15 y Lc 12,14 se interpretan como el rechazo de Cristo ante el poder político o de juez temporal (39). Jn 18,36 sobre el reinado escatológico de Cristo y Jn 19,12—15 sobre los reinados de Cristo y del César, se emplean para enfatizar la distinción entre el poder de Cristo y los poderes de este mundo. Así también debe entenderse la distinción que se hace entre el ejercicio del poder político como señorío absoluto y la conducta cristiana como actitud de servicio, siguiendo el texto de Lc 22,24—27 (40) . En definitiva, las

distinciones llegan hasta la persona del monarca, al cual hay que evitar mirarlo "como una deidad de superior naturaleza" [41].

La argumentación antimonárquica recurre también a la tradición cristiana. Los Padres de la Iglesia San León, Juan Crisóstomo, Gregorio de Nacianzo, Ambrosio, Basilio y Agustín son citados en diversos lugares. En 1813, Camilo Henríquez se apoya en San León para afirmar el carácter perjudicial de la autoridad que se constituye por la violencia [42]. José Ignacio Cienfuegos explota en sentido político la afirmación de San Agustín que no hay criaturas interpuestas entre Dios y el hombre, deduciendo de allí la libertad humana sobre todo poder que pretenda dominarle [43]. Justo Donoso recoge el testimonio del enfrentamiento de los padres de la Iglesia con el poder de los emperadores [44].

Esta posición teórico-doctrinal se aplica en una crítica histórica de la monarquía hispana y su pretendida cristiandad colonizadora, destacando una oposición de intereses y motivaciones entre la expansión imperial y la evangelización. Aquí se hace referencia a la querella del Papa Pablo III y el emperador Carlos V, a la defensa que el Papa debe hacer de la libertad del indio, en 1537, frente a la esclavitud a que era sometido por los colonizadores, a las denuncias que hacen Bartolomé de Las Casas, Antonio de Montesinos y, en Chile, Alonso de Ovalle, sobre la opresión de los indios [45]. Por último, la crítica histórica alcanza al origen mismo de la cristiandad hispano-colonial, esto es, a las bulas pontificias que en el siglo XV conceden el territorio americano a la Corona española. Los teólogos republicanos niegan la autoridad papal en materia temporal, declaran opuesta al Evangelio su extensión arbitraria del poder y nula la donación de territorios hecha por Alejandro VI [46].

Muy ligada a toda esta argumentación se encuentra la defensa de la república. Esta se realiza destacando los valores evangélicos que ella encarna. A partir de la lectura de los libros históricos del Antiguo Testamento —especialmente Exodo, Reyes, Crónicas y Macabeos— se afirma el derecho del pueblo a rebelarse contra la tiranía, así como lo hizo el pueblo de Israel guiado por Yavé en la gesta liberadora de Egipto y en la guerra de los Macabeos contra el helenismo [47]. Fundado en Hechos 5,29 se afirma también el

derecho a desobedecer a la autoridad cuando ésta manda algo contrario a la ley de Dios[48]. El apoyo a la rebelión independentista debe defenderse de las encíclicas de 1816 y 1824 que condenaron la insurrección americana contra la monarquía española[49]. La teología republicana se apoya positivamente en la teoría de la soberanía popular de Santo Tomás, a veces, y en la línea seguida por el tomismo español del siglo XVI, para defender el sistema republicano como aquel donde se encarna el ideal político cristiano[50].

En la elaboración teológica patriota se afirma que Dios no está con los monarcas ni poderosos sino con los débiles y afligidos, entre los cuales se encuentra el pueblo y los patriotas reprimidos por la reconquista española[51].

Es interesante anotar que de parte del pensamiento católico revolucionario surgió una reflexión profética y social no sólo en los términos políticos de un orden democrático, sino que también en términos económicos, en el sentido de una denuncia de los peligros del imperialismo inglés en Chile[52].

2.1.3. Los autores del tiempo de la Independencia

Entre los téologos monarquistas deben mencionarse al Obispo de Santiago José Santiago Rodríguez Zorrilla (1752–1832), catedrático de teología y rector de la Universidad de San Felipe; al receptor del Santo Oficio Judas Tadeo Reyes (1756–1827); y al profesor de teología dominico José María de la Torre (1775–1840), a pesar de que terminará apoyando la causa revolucionaria.

Algunos de los teólogos republicanos más importantes son el Gobernador del Obispado de Santiago y Obispo de Concepción José Ignacio Cienfuegos (1762–1845); el profesor franciscano José María Bazaguchiascúa (1768–1840); el regente de estudios del Colegio franciscano de San Diego de Alcalá en Santiago Fernando García (1761–1817); el doctor en teología y Provincial franciscano José Javier Guzmán (1759–1840); el religioso periodista Camilo Henríquez (1769–1825); etc.

2.2. *El período del ascenso liberal* (1840–1880)

La independencia política ya se ha consolidado y se vive bajo el régimen republicano. Este hecho, como ya se ha dicho, marca profundamente a las instituciones sociales y revoluciona los roles que ellas cumplían en la sociedad colonial. Al mismo tiempo, se produce una apertura de horizontes políticos, ideológicos y religiosos al entrar en contacto con el mundo europeo en forma autónoma al imperio español.

La Iglesia, en este período, se ve enfrentada a grandes desafíos. Ella busca readecuar su posición y su papel en la nueva sociedad republicana, inicia un nuevo período de relaciones con la Iglesia universal, en lo cual destaca su relación directa con la sede romana —ya sin el patrono español— y recibe el constante desafío ideológico y doctrinal de la cultura chilena, en la cual entran con cierta fuerza el liberalismo político y económico y comienzan a tener eco las doctrinas socialistas.

Frente a estos desafíos la teología de la época se desarrolla en dos grandes líneas que hemos caracterizado como *teología conservadora* —la que reaciona en oposición a las nuevas ideas que se abren paso en la sociedad— y *teología liberal* —la que entra en diálogo y armoniza con las nuevas ideas.

2.2.1. *Algunas ideas predominantes de la teología del período*

Uno de los motivos centrales y predominantes de la teología es la *defensa de la libertad de la Iglesia* frente al Estado republicano. En la base de esta preocupación está el hecho de que la Iglesia añora la situación privilegiada en que se encontraba durante la cristiandad colonial y trata de reeditarla en la nueva sociedad republicana que, aunque le mantiene casi todos sus privilegios, propugna una organización social y política bien diferente a la monárquica. Por otro lado, los gobiernos republicanos reciben la herencia del regalismo colonial y pretenden tener las mismas atribuciones que tuvo la Corona española con la Iglesia, la cual resiste con celo su independencia y libertad frente al poder político.

Esta lucha teológico-eclesiástica se hace más aguda mientras avanza el período y coincide con la mayor influencia que tienen en la política interna los liberales y con el encurecimiento del Vaticano contra el liberalismo, expresado en las condenaciones del Syllabus, en 1865.

Aparecen como personajes de primera importancia en la defensa de la libertad de la Iglesia el Arzobispo de Santiago Monseñor Rafael Valentín Valdivieso y el Obispo de Concepción Monseñor José Hipólito Salas. Estos dos insignes obispos fueron contemporáneos, amigos y plenamente coincidentes en sus apreciaciones teológicas, pastorales y políticas. Mientras Valdivieso influía grandemente bajo una apariencia de mesura y ecuanimidad, Salas se mostraba como un luchador fogoso e inagotable en la defensa de los intereses eclesiásticos (53). Junto a ellos se debe mencionar al Obispo de La Serena, José Manuel Orrego y al Vicario Capitular, sucesor de Valdivieso, Joaquín Larraín Gandarillas.

La preocupación por la libertad de la Iglesia frente al, Estado va generando un movimiento y una reflexión de acercamiento a la Santa Sede, configurándose un avance del ultramontanismo. Un gran impulso a esta corriente lo da el teólogo argentino Pedro Ignacio Castro Barros, quien emigra a Chile en 1841, donde se desempeña como profesor del Seminario de Santiago. Desde su cátedra difunde las posiciones antigalicanas de los teólogos chilenos de la época de la independencia Justo Donoso y Tadeo Silva.

Reciben la influencia de Castro los teólogos chilenos Joaquín Larraín y Domingo Aracena, ambos de gran influencia en la época que estudiamos (54).

Junto con Castro Barros llegó a Chile su sobrino José Vitaliano Molina, el cual defendió a la Iglesia del regalismo desde las páginas de La Revista Católica (55). Fue su amigo y defendió las mismas tesis el decano de la Facultad de Teología José Manuel Orrego (56). Otro teólogo de importancia fue Francisco Belmar quien critica las tendencias regalistas y episcopalistas en Chile (57).

En conexión con la posición general antigalicana de la Iglesia chilena y en respuesta a la influencia que había ejercido la escuela moderna francesa y la Ilustración Católica en el pensamiento teológico desde fines de la época colonial,

se desarrolla un movimiento de *revalorización de la escolástica y del tomismo*. Entre los escolásticos más ardientes e influyentes en la revalorización de este pensamiento se encuentra el profesor del Seminario de Santiago y del Instituto Nacional, Juan Bautista Loubert. Este difunde el pensamiento de Rohrbacher, A. Nicolás, P. Gueranguer, J. A. Möhler, G. Perrone y, por supuesto, de Tomás de Aquino. Junto a esto polemiza y acusa a la mayoría de los teólogos chilenos de estar influidos por la teología francesa. Uno de los pocos chilenos elogiados por Loubert es José Ramón Saavedra.

Otro ardiente escolástico es José Domingo Meneses, también profesor de ambos establecimientos y secretario del cabildo eclesiástico[58].

José Manuel Orrego, como decano de la Facultad de Teología también introduce una preocupación por la escolástica, aunque mantiene, al mismo tiempo, la influencia moderna francesa. En 1857 manifestó algunas preferencias por el tomismo en su "Tratado de los fundamentos de la fe", lo cual fue reafirmado y profundizado un año después en su memoria de licenciatura.

El tomismo fue haciendo escuela en la Facultad de Teología, destacando entre sus adeptos José Ramón Saavedra, discípulo de Orrego, y el futuro Obispo Rafael Fernández Concha.

También es mayoritaria en la teología del período una *oposición al romanticismo,* tanto en su vertiente filosófica como teológica.

La apreciación general que hace la teología sobre las doctrinas del romanticismo se encuentran en el teólogo José Ramón Saavedra quien las ve como emancipación de las leyes morales[59].

En la vertiente filosófica, el Romanticismo se vincula a Hegel, Fichte y Schelling principalmente. Estos tres autores son sistemáticamente impugnados en la teología chilena[60].

En la vertiente teológica, el romanticismo se vincula a autores como Schleiermacher, Strauss, Bauer y Renan, representantes de un protestantismo liberal. Los aspectos más

opuestos a la teología católica eran las afirmaciones más o menos coincidentes de estos autores que ponían en duda la divinidad de Cristo y su resurrección[61].

2.2.2. La teología conservadora

Ya hemos dicho que la teología católica de este período se enfrenta al liberalismo político e ideológico y a un socialismo naciente.

La línea conservadora de la teología se opone desde los comienzos al pensamiento progresista chileno. Una de las primeras muestras es la reacción del entonces decano de la Facultad de Teología y futuro Arzobispo de Santiago, Rafael Valentín Valdivieso, frente al artículo "Sociabilidad chilena" (1844) de Francisco Bilbao, un liberal y pro-socialista chileno. En el escrito de impugnación Valdivieso hace una apología de la *religión en su función de sostén del orden social.* El año 1850, ya como Arzobispo, Valdivieso vuelve a rebatir a Bilbao en una carta pastoral del 24 de Junio.

Estos dos hechos podrían llamarse los presagios de una actitud que se endurece después de la guerra civil de 1851. En efecto, la Iglesia y la teología conservadora pondrán especial énfasis en defender el *principio de autoridad,* el *orden social* y en atacar los movimientos y doctrinas que subvierten el orden . En este mismo sentido son notables las pastorales de los Obispos Valdivieso y Salas, en cuanto a su insistencia en el papel de la Iglesia y la religión como sostenedores del orden y de la paz social, a la vez que denuncian la agitación y el desorden que provocan las ideas liberales y socialistas.

Consecuente con esta doctrina, la teología conservadora denuncia la *laicización* de la sociedad como la antesala de la *subversión* y de la *revolución.* Esta ha llegado a Chile, según denuncian los conservadores, en las obras de Voltaire, Prudhom y Marx[63].

Contra el *liberalismo* en general, se pronuncia drásticamente Guillermo Juan Carter, en su discurso de incorporación a la Facultad de Teología en 1878. Este retoma el Syllabus y Donoso Cortés para hacer su refutación que llega hasta la declaración de los derechos del hombre y el libera-

lismo católico. En esta misma línea se deben inscribir los Obispos Valdivieso y Salas, quienes hacen eco a las condenaciones del liberalismo por el Syllabus.

La aplicación de esta *condena a personajes o grupos chilenos* no se deja esperar. Así se mencionan los liberales, los francmasones y, nuevamente, Francisco Bilbao[64].

Otro aspecto que toca la crítica de los teólogos conservadores hace alusión a las consecuencias de la implantación de un *liberalismo económico* que echa las bases del orden capitalista moderno. Esta crítica alcanza, en primer lugar a los *valores* que va imprimiendo en Chile la burguesía de la época, que se caracterizan por el materialismo, el afán de lucro y de riqueza, en desmedro de valores espirituales, religiosos y sociales[65]. En segundo lugar se refiere a las nefastas *consecuencias económicas y sociales* que tiene en Chile la aplicación del sistema liberal capitalista. Se denuncia la *miseria* en que está sumida la gran masa de los chilenos frente a la *acumulación de la riqueza* por unos pocos y la *explotación* de unos sobre otros, permitida por el sistema[66]. Junto a esto, se acusa al sistema de causar la *cesantía* con su comercio de importación y de condenar a la miseria al artesano criollo[67]. Justo Donoso denuncia las *injusticias* del comercio internacional[68], José Ignacio Víctor Eyzaguirre acusa al progreso liberal de *marginar* a los pobres y a las masas indígenas y Valdivieso recuerda la dramática situación de los trabajadores desocupados[69].

El estudio más serio de las implicancias de la economía liberal lo realiza Ventura Marín quien hace una crítica a las teorías económicas de Adam Smith por sus consecuencias sociales y por las influencias económicas de Europa sobre América que pasa a ser "factoría de la primera"[70].

Sin embargo, a la certeza del diagnóstico no le corresponde una adecuada solución. No se llega a plantear la necesidad de un cambio de sistema, ni se destacan el sentido de la justicia, igualdad, etc. La solución para los problemas que ha traído la economía liberal se ponen a nivel de moral particular. En efecto, repetidas veces se culpa a la avaricia de los ricos y a la codicia de los pobres de la situación que se vive. Consecuentemente, la predicación de la Iglesia llama a los ricos a tener caridad y a los pobres resignación[71].

También, ante esta realidad, tanto ideológica como económica, la teología conservadora desarrolla algunas alternativas. Los católicos conservadores más tradicionalistas soñaron con la *restauración monarquista* [72], llegando a pronunciarse contrarios a los principios de igualdad, libertad y democracia [73]. La mayoría, sin embargo, prefiere un *republicanismo católico autoritario* como el que implantó Gabriel García Moreno en Ecuador [74].

Esta vertiente política de la teología conservadora desarrolla la tesis del *"partido católico"* que en un comienzo tiene la función casi exclusiva de defender a la Iglesia en el campo de las luchas parlamentarias y legislativas, pero que, poco a poco, va asumiendo un papel de organizador social y político en vistas a crear un *orden social cristiano* [75].

2.2.3. La teología liberal

Llamamos así a la teología más abierta a las nuevas ideas, tanto liberales como socialistas.

Esta línea de pensamiento, en los primeros años de nuestro período, aparece directamente vinculada a la corriente teológica que dio apoyo a la revolución de la independencia, e insiste en un *ideal libertario* para la sociedad, donde se exaltan los "sacrosantos *derechos del hombre* social" y se expresa favorable a la *revolución social* [76].

Un personaje de relieve en la Iglesia y en la teología chilenas es José Ignacio Víctor Eyzaguirre quien fue un entusiasta seguidor de la teología revolucionaria de la época de la independencia y continuó proclive a la ideas modernas que influían en la sociedad. Hasta la guerra civil militaba en la oposición liberal de la Cámara de Diputados, lo cual le costó el exilio a Europa en 1852. Lejos de la patria escribe sus principales obras: El catolicismo en presencia de sus disidentes, 1855 y los intereses católicos en América, 1859 [77].

Entre 1847 y 1852 se desempeña como decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Chile, a la cual integra a dos teólogos liberales, Ramón Valentín García y Francisco de Paula Taforó.

García propone, en su discurso de incorporación, las *mutuas implicancias entre cristianismo y progreso*[78]. Más aún, esta apertura al progreso se extiende a una simpatía por algunas formas de *socialismo*, especialmente por su preocupación por las clases laboriosas [79]. Concretamente, sus inclinaciones lo llevan a proteger a Francisco Bilbao de la persecución política que se desata en su contra durante la guerra civil de 1851. En otras dimensiones de su pensamiento teológico habría que señalar su rechazo a la escolástica y su cercanía al milenarismo[80].

Taforó es un teólogo, eclesiástico y político controvertido. Como político militó en la oposición liberal de la Cámara de Diputados, lo que le costó ser apresado y desterrado a causa de la Guerra Civil de 1851. En la época de los gobiernos liberales volverá al país donde será elegido Senador y Consejero de Estado. Como hombre eclesiástico es el principal candidato de los liberales y propuesto a la Santa Sede para ocupar la sede vacante del Arzobispado de Santiago. Como teólogo, sacerdote y predicador propicia una verdadera reforma de las conductas eclesiásticas y sociales. Propone cambios en las costumbres de los civiles, especialmente de los aristócratas. En los eclesiásticos, promueve actitudes de abertura, ilustración, sobriedad y moderación, atacando duramente el sectarismo, la intransigencia y la ostentación del clero ultramontano. En términos religioso-políticos propicia un cristianismo democrático y anti-totalitario[81], pero no transigía, sin embargo, con las ideas radicales del socialismo y del liberalismo.

Esta corriente más abierta se va haciendo cada vez más minoritaria, apagándose casi por completo su expresión después de la publicación del Syllabus en Chile el año 1865.

Mencionaremos por último la vertiente de lo que podemos llamar un *cristianismo social*. Esta línea liga directamente con el movimiento liberal y socialista y recibe la influencia del romanticismo.

Uno de sus precursores fue el discípulo chileno de Lammenais, Francisco Bilbao. Este hace un análisis histórico donde opone el cristianismo primitivo y revolucionario al catolicismo actual que ha llegado a jugar un papel legitimador de la dominación[82].

Otros representantes de esta línea son Pedro Félix Vicuña que desarrolla el tema del cristianismo como causa e impulsor de la *revolución social* [83], Martín Palma que integra la fe cristiana con rasgos del pensamiento de Rousseau y de los socialistas franceses [84], Emilio Corvalán, un periodista, seguidor de Bilbao, que retoma el tema de la relación entre cristianismo y proletariado [85] y, finalmente, Joaquín Chiriboga, un ecuatoriano que publica en Valparaíso, el año 1873, una obra que titula "La luz del pueblo, o sea el criterio para juzgar cuestiones político-religiosas". En este libro se propone reivindicar los derechos del hombre a partir del Evangelio. Entre una serie de temas critica el despotismo político y religioso, defiende la separación Iglesia y Estado, ataca el ultramontanismo oponiéndolo al cristianismo fundado por Cristo y destaca la armonía entre fe y razón.

Esta corriente de la teología chilena de la época es, por cierto, minoritaria, pero es necesario tenerla en cuenta y seguir su influencia en el cristianismo de preocupación social que se va haciendo más amplio y oficial en el período siguiente, en el cual se echan las bases para la construcción de una nueva cristiandad.

3.3 La sabiduría teológica de los pobres [86]

Durante la época que estudiamos, el pensamiento teológico de los pobres desarrolla las grandes intuiciones surgidas en el período colonial, alcanzando un grado superior de riqueza y complejidad a raíz de las nuevas experiencias históricas por las que atraviesa el siglo XIX y en las primeras décadas del presente siglo.

Como lo señalamos sumariamente al referirnos al pensamiento teológico durante la colonia, la reflexión de los pobres se sitúa al nivel de un *discernimiento concreto entre las fuerzas del bien y del mal,* entendidas como instancias históricas de opresión y liberación.

Algunas tradiciones religiosas coloniales del pueblo, entre las que se encuentran algunas de las grandes, alimentadas en fiestas y leyendas apuntaban a una *interpretación teológica de la historia* en la cual los dominadores hispanos y sus descendientes criollos fueron profundamente

cuestionados en su comportamiento social de explotación, mientras que las masas oprimidas eran vistas directamente auxiliadas y protegidas en su vida cotidiana por Dios y la Virgen María.

Esta clave interpretativa condujo a la percepción del mal como opresión y desvalimiento, y del bien como cualquier forma de paliarlos, alcanzando un espacio de salud y libertad.

Las grandes fiestas coloniales que denunciaban la opresión y celebraban la cercanía del Señor entre los pobres, como Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, el Señor de la tierra de Cunlagua y la Virgen del Carmen de Palo Colorado, siguieron, a no dudarlo, teniendo una profunda vitalidad en esta nueva época histórica. Por ejemplo, en el siglo XIX, los bailes religiosos de Andacollo desafiaron abiertamente a las autoridades del gobierno republicano, que amenazaba con la cárcel la participación del pueblo en las danzas festivas. Inútil fue toda represión en este sentido, pues la fuerza de los pobres impidió que se ahogara su experiencia religiosa[(87)].

Siguiendo esta línea característica del pensamiento teológico popular consistente en la *identificación y discernimiento de las fuerzas opresivas del mal y la dinámica liberadora del bien* es que podemos situarnos para apreciar los contenidos de la sabiduría cristiana en esta nueva etapa histórica.

3.3.1. Las fuerzas opresivas del mal

A partir del s. XIX, satanás maestro del mal, adquiere en la imaginación popular, una apariencia característica, la del caballero burgués, de elegancia impecable, el "futre" que si lleva poncho, es de contextura finísima, cubriendo sus espaldas al modo de un rico chalón[(88)].

La apariencia burguesa del diablo refleja con claridad la vinculación histórica de éste. Son los ricos las personas comúnmente poseídas por Satanás, al que, al mismo tiempo, hay que invocar para adquirir la riqueza. La vinculación entre Satanás y la riqueza es directa[(89)].

El rasgo principal de Satanás es poseer al rico, su forma de comportarse, reflejo del desorden que provoca en la reali-

dad, es, según expresión popular, la falta de "sosiego", o, en forma positiva, el "ataranto". Con estas expresiones, los pobres quieren expresar también la desesperación y confusión en que se hallan los que obran el mal [90]. Si el mal es ausencia de paz, la guerra es incitación directa de Satanás. Así pudo decir un campesino, a propósito de la primera guerra mundial: "por eso yo hei andao muy contristao y hei pensao que esas guerras las ha endustriao y movío el mesmo demonio ..." [91].

Un siglo antes, con ocasión de las guerras de independencia de Chile, el pueblo había percibido en el ejercicio del *poder violento* por parte del ejército español, una dimensión diabólica explícita[92].

En la raíz de la dinámica del mal, junto a la voluntad de riqueza, tan claro en el pacto o en la posesión del rico por el diablo, está la *voluntad de poder o de mando*. Un poeta a lo Divino del siglo XIX decía que el intento de Satanás "era gobernar/ todo el mundo en su ataranto/ ..."[93]. Como una extensión generalizada de esta voluntad, un campesino decía a principios de este siglo: "toos agora quieren ser siñores"[94]. La alarma popular frente a la voluntad de riqueza y el rol del dinero en la destrucción de las relaciones humanas, durante el siglo XIX, ha quedado de manifiesto en el canto de los poetas a lo Divino[95].

Este progresivo avance de la voluntad moderna del poder y la riqueza viene envuelto, para los pobres, en una atmósfera de *temor e inseguridad*. "Yo no les envidio sus comoiaes (a los ricos),porque me le figura qui a menuo ni dormirán siguros, por timor a perder sus haberes ..."[96]. Este desasociego va acompañado por un afán desesperado por fijar y detener el tiempo[97].

Los proyectos del mal acaban con el juicio implacable de Dios, quien castigará la voluntad desmesurada de la riqueza y del poder. "Que los ricos y los gobiernos son malos, como muchos lo son; ya darán cuenta a Dios de su proceer a su tiempo ..."[98]. Este tiempo preciso es, sobre todo, a partir de la muerte, que adquiere rasgos amenazantes para los ricos[99]. Sobre todo, el tiempo del castigo es real, concreto, palpable, tal como lo atestiguan tradiciones campesinas como la del "Desbarrancado" de Doñihue [100].

Finalmente digamos que, en el pensamiento popular, Satanás, al contrario de lo que ocurre con los ricos, no posee mayor influencia ni poder sobre los pobres. Al revés, son los pobres los que engañan al diablo, burlándose de sus pactos. Existen, en este sentido, diversas variantes de la leyenda popular "La historia maravillosa del roto que engañó al diablo"[101].

3.3.2. Las fuerzas de salvación

La concepción popular de Dios no conduce de lleno al discernimiento concreto entre las fuerzas del bien y del mal expresadas en los opuestos campos de pobres y ricos, respectivamente. El poeta del siglo XIX, Bernardino Guajardo, pone en boca de Dios las siguientes palabras dirigidas a Satanás: "Si por pobre me desprecias/ busca un rico que te dé/ y cuando el rico te falte/ busca a tu pobre otra vez/"[102]. De este modo Dios aparece, identificado con la realidad del pobre, como ámbito antagónico a los ricos.

Con todo, es la persona de Cristo la que adquiere toda la fuerza ontológica del pobre, en toda su complejidad histórica. Podríamos llegar a decir que, en la teología popular, Jesucristo es la explicabilidad del pobre o, en otras palabras, el pobre lleno de sentido histórico.

Cristo pobre llega a la tierra, en un ambiente de crueldad y persecución [103]. Cuando José y María buscan un lugar para su nacimiento, "sólo hallaron crueldad/ en toda la monarquía/" [104]. Las autoridades diabólicas de su tiempo no descansarán hasta asesinarlo[105].

Como una paradoja abismante, Cristo niega radicalmente en su vida esta realidad histórica homicida y cruel. Asume toda la precariedad de la "humilde pobreza", el hecho de que "no quiso ser distinguido"[106] y, por otra parte, enseña la igualdad, el perdón, y la muerte generosa como la más grande delicadeza del amor, la "fineza mayor", como decía el poeta B. Guajardo, en medio de una historia asesina, que no puede dar la vida, porque solo la quita[107].

En la teología popular, Cristo es la paradoja del mundo, la contradicción de lo dado e impuesto, en fin, la vida del pobre. Básicamente, el Cristo popular es el de la Pasión y la

Muerte que acoge con gusto y ternura un suplicio por amor. Sin embargo, la noción de libertad que aportó la independencia política de Chile, ayudó a visualizar la Resurrección de Cristo como un hecho liberador, al punto que llegó a celebrarse la Pascua cristiana como una especie de fiesta de la independencia de Cristo, en los festejos del "Dieciocho de On Jecho"[108].

Otra figura sagrada del pueblo es la Virgen María la que, desde el siglo XIX es para los pobres, ante todo, Nuestra Señora del Carmen. Ella cumple funciones directas de auxilio y, a partir de la independencia de Chile, se la asocia al anhelo o la promesa de una tierra propia y libre para los afligidos y oprimidos[109].

Uno de los rasgos mesiánicos, y por lo tanto, salvíficos y liberadores, del pensamiento religioso popular es la indentificación que se establece entre los pobres y la Iglesia triunfante del cielo, formada por Santos y Santas. Ellos expresan y procuran la profunda vitalidad, la vida abundante, que los pobres necesitan y anhelan. Los Santos viven regocijadamente la fiesta campesina de esta tierra [110], y se revelan como serviciales y generosos amigos del pueblo, entre los que se destacan San Sebastián de Yumbel y Santa Rosa de Pelequén, en el siglo XIX [111].

Digamos de paso que, por el contrario, la Iglesia jerárquica terrestre es comprendida en el pensamiento popular como una instancia ajena y no-mesiánica, un contra-signo salvífico. El clero se ubica entre quienes necesitan ser servidos en esta tierra[112].

El gran *signo de salvación* y de gracia es eminentemente el *pobre*. En él se manifiesta la bendición abundante y generosa del cielo, sobre todo de la Virgen y los Santos, en la vida cotidiana del hogar y el trabajo [113]. Los pobres descansan en las manos de Dios: "en teniendo el pan que se necesita y un peacito de suelo onde acurrucarse, no hay que peir más a nuestro Dios" [114]. Confían, desde una honda intimidad con el Señor, en el amor que los salva: "Yo confío en su misericordia, puesto que paeció por nosotros pecaores y aemás yo siempre hei vivió allegado a su Majestá" [115]. A imitación de Cristo, el pobre, junto con vivir en la gratitud ante Dios, ejerce el bien y el perdón en una sociedad injusta [116]. Incluso los pobres dan la salvación a los ricos[117].

Si la culminación del camino del mal es el castigo de Dios y la muerte pavorosa del rico, el destino último del bien es la plenitud de los pobres en la Gloria. Con confianza puede exclamar: "le pío a mi Dios que me lleve y me dé su santa gloria" [118]. De este modo se cumple el anuncio evangélico de la muerte como paso a la vida: "mi Dios (que) pa too tiene remedio, hasta pa la muerte, como muramos en su gracia" [119].

Más aún, en el siglo XIX, la imaginación religiosa popular llegó a pensar en un "descenso a los infiernos" del pobre, con los mismos rasgos del que realizó Jesucristo antes de resucitar. Así, el pobre emprende una gesta liberadora, de carácter escatológico, contra Satanás y los poderes malignos, liberando a las almas condenadas en las regiones infernales [120].

NOTAS

(1) Por otra parte, hay que esperar hasta fines del siglo XVII la creación de la canongía magistral, concursada por doctores en teología, de la Catedral de Santiago de Chile, cf. Carlos *SILVA COTAPOS, Historia eclesiástica de Chile,* Santiago, 1925, pp. 75–77, 101–102.

(2) Cf. José Ignacio Víctor *EYZAGUIRRE, Historia eclesiástica, política y literaria de Chile,* Valparaíso, 1850, tomo I, pág. 450.

(3) Cf. J. *LOPEZ ORTIZ, El regalismo indiano en el Gobierno eclesiástico pacífico de Don Fr. Gaspar de Villarroel,* Madrid, 1947.

(3b) Otros son Baltasar Duarte, autor de *Comentaria in Thoman,* también del siglo XVII; el primer rector de la facultad de teología en Concepción, Ignacio Arcaya, autor de *Tractatus de visione, voluntate Dei et Trinitate* en 1702 y 1703; José Aguirre, autor de un *Tractatus de Restitutione;* José Bodart, y su *Tractatus de Fide et Charitas;* etc.

(4) El distanciamiento frente a la enseñanza de la teología escolástica en el siglo XVIII puede observarse en la obra del jesuita chileno Felipe Gómez de Vidaurre (1740–1818), *Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile* (Bolonia 1776). En 1797, el Rector de la Universidad de San Felipe, José A. Errázuriz, solicitaba la creación de una cátedra de Sagrada Escritura, cf. Mario *GONGORA, Notas para la historia de la educación universitaria colonial en Chile,* en *Anuario de Estudios Americanos* VI (1949) 161–229.

(5) Fr. Gil González de San Nicolás recurre a los profetas del Antiguo Testamento como Ezequiel; y del Nuevo Testamento, a San Pablo, en su carta a los Romanos, cf. una descripción, en José Toribio *MEDINA, Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile,* Santiago, 1952, pp. 13–71.

(6) Carta fechada en Santiago, 6 de marzo de 1562, cf. *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile,* XXIX, 143.

(7) Cf. el *Tratado* . . . . de M. Calderón en *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile (Segunda Serie),* V, 23–42. El informe de J. de Vascones, en *Ibid.*, V, 49–60. Este último defiende la esclavitud con Vitoria y Tomás de Aquino (*Summa Theol* II IIae, q. 10).

(8) Cf. José Toribio *MEDINA, Reseña de la vida y obra del Padre Luis de Valdivia* en *Estudios sobre la literatura colonial de Chile,* Santiago, 1970, tomo I, pp. 359–399.

(9) Alonso de *OVALLE, Histórica Relación del Reino de Chile,* Roma, 1646, Libro VI, Capítulo XIII.

(10) Ambas obras véanse en Domingo *AMUNATEGUI SOLAR, Las encomiendas de indígenas en Chile,* Santiago, 1910, tomo II, pp. 181–272.

(11) Cf. Sergio *CORREA BELLO, El "Cautiverio Feliz" en la vida política chilena del siglo XVII,* Santiago, 1965; José *ANADON, Pineda y Bascuñán, defensor del araucano,* Santiago, 1977.

(12) Cf. *Colección de Documentos Históricos del Archivo Arzobispal de Santiago,* Tomo I, pp. 228–329; Fernando *ALIAGA, Relaciones a la Santa Sede enviadas por los Obispos de Chile colonial,* en *Anales de la Facultad de Teología* (Santiago de Chile), 1974.

(13) Cf. Principio *ALBAS, Historia de la imagen y el santuario de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo,* Santiago, 1943; Hugo *POZO, El Señor de la Tierra* en Dos siglos en la vida de Illapel, Santiago, 1954; Natanael *YANEZ SILVA, La Virgen del Carmen de Palo Colorado,* en revista *Zig–Zag* n° 10, 1905, pp. 8–11.

(14) Diego de *ROSALES, Manifiesto apologético de los años de la esclavitud del Reino de Chile,* 1670, en Domingo *AMUNATEGUI SOLAR, op. cit.*, tomo II, pág. 227.

(15) Cf. Justo Abel *ROSALES, Historia y tradiciones del Puente de Cal y Canto,* Santiago, 1888; Benjamín *VICUNA MACKENNA, De Valparaíso a Santiago,* Santiago, 1877, tomo II, p. 21; *ID., La edad del oro en Chile,* Buenos Aires, 1969.

(16) Mario *GONGORA, art. cit.* (cf. nota 4), pp. 176–177.

(17) Walter *HANISCH, Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsos de Chile (1767–1815),* Santiago, 1972; Alfred–Félix *VAUCHER, Une célébreté oubliée. Le P. Manuel de Lacunza y Díaz,* Collongessous–Saleve, 1941; Mario *GONGORA, La obra de Lacunza en la lucha contra el "Espíritu del Siglo" en Europa, 1770–1830,* en *Historia* 15 (1980) 7–65.

(18) Cf. *ANONIMO, Mística Junta,* 1810; José Santiago *RODRIGUEZ ZORRILLA, Carta al Rey,* 1814 (Sobre la ubicación de estas obras, y las siguientes que aparecerán mencionadas en la presente exposición, véase el volumen colectivo, del cual somos autores, junto a otros, titulado *Pensamiento teológico en Chile. Contribución a su estudio. I. Epoca de la Independencia nacional, 1810–1840,* de los *Anales de la Facultad Teología* (Santiago de Chile) vol. XXVII 2, Santiago, (1978).

(19) Cf. *Franciscanos de Chillán, Refutación,* 1813; Diego *VILLODRES, Pastoral a la diócesis de Concepción,* 1814.

(20) Cf. *Franciscanos de Chillán, ibid;* Domingo *VELASCO, Circular,* 1815; *ANONIMO, Mística Junta,* 1810.

(21) Cf. José María *TORRES, Refutación,* 1816.

(22) Cf. *Franciscanos de Chillán, ibid.*

(23) Cf. *ibid.*

(24) José María *TORRES, Refutación,* 1816.

(25) *Ibid;* Domingo *VELASCO, Circular,* 1815; *ANONIMO, Mística Junta,* 1810; *Franciscanos de Chillán, Refutación,* 1813, José María *TORRES, Viva el Rey. Prospecto,* 1814; José Santiago *RODRIGUEZ ZORRILLA, Carta al Rey,* 1814.

(26) Cf. José María *TORRES, Refutación doctrinal,* 1816; José Santiago *RODRIGUEZ ZORRILLA, Carta al Rey,* 1814.

(27) Cf. José María *ROMO, Discurso,* 1810; Diego *VILLODRES, Pastoral a los habitantes de Valdivia y Osorno.* 1814.

(28) Cf. la serie de textos bíblicos Jn 6,15; Jn 18,36; Jn 19,12–15; Mt 22, 21; Lc 22, 24–27.

(29) Cf. *Franciscanos de Chillán, ibid.* De San León se recuerda el Sermón Octavo de la Pasión en el cual se presenta la humildad y mansedumbre de Cristo. De Tertuliano se destaca su descripción de los cristianos como los súbditos más fieles del imperio, ajenos a las conspiraciones contra la autoridad civil, cf. José María *TORRES, Refutación,* 1816.

(30) Cf. Domingo *VELASCO, Circular,* 1815; José María *TORRES, ibid.*

(31) Cf. Camilo *HENRIQUEZ, Sermón,* 1811; Manuel de *SALAS, Discurso,* 1812; Rafael *ANDREU, Pastoral,* 1813; José María *TORRES, América vindicada,* 1818; José Ignacio *CIENFUEGOS, Carta a Bernardo O'Higgirs,* 14 de abril de 1823.

(32) Cf. Camilo HENRIQUEZ, *Reflexiones,* 1813; José *IRISARRI, Sobre la justicia de la revolución,* 1813.

(33) Cf. *ANONIMO, Catecismo político cristiano,* 1810; Camilo *HENRIQUEZ, Catecismo,* 1813; A. *IRISARRI, Origen y naturaleza de las monarquías,* 1813; etc.

(34) Cf. Rafael *ANDREU, Proclama de Concepción,* 1813.

(35) Cf. José María *TORRES, América Vindicada,* 1818.

(36) Cf. José María *BAZAGUCHIASCUA, Discurso moral,* 1812; José

María *TORRES, América vindicada,* 1818.

(37) Cf. *ANONIMO, Catecismo o despertador patriótico, cristiano y político que se ha formado en diálogo para el conocimiento de la sagrada causa que la América del Sur se propone . . .* 1814.

(38) Cf. Camilo *HENRIQUEZ* y Pedro *ARCE, Apología del cristianismo con respecto a la política,* 1813.

(39) Cf. José María *TORRES, América vindicada,* 1818.

(40) Cf. nota 38.

(41) Cf. Antonio José de *IRISARRI, Sobre el origen y naturaleza de las monarquías,* 1813.

(42) Camilo *HENRIQUEZ, Catecismo,* 1813.

(43) Cf. José Ignacio *CIENFUEGOS, Circular,* 1817.

(44) Cf. Justo *DONOSO, El pensador político—religioso,* 1825.

(45) Cf. José María *TORRES, América vindicada,* 1818; Manuel José *VERDUGO, Clamor de justicia,* 1817; Bernardo *VERA, Manifiesto,* 1818; *ANONIMO, Manifiesto de eclesiásticos por la Independencia de Chile,* 1818; Justo *DONOSO, El pensador político-religioso,* 1825; José Javier *GUZMAN, El chileno instruido,* 1834.

(46) Cf. la *Thesis Theologica* de 1820 elaborada en el Instituto Nacional en *Gaceta Ministerial de Chile,* tomo 2, n° 45, del 20 de mayo de 1820; A. J. de *IRISARRI, Justicia de la revolución,* 1813; *ANONIMO, Desafío político-religioso,* 1817; M. J. *VERDUGO, Clamor de Justicia,* 1817; *ANONIMO, Viva la Patria, Señores,* 1817; José Javier *GUZMAN, El chileno instruido,* 1834, etc.

(47) Cf. Camilo *HENRIQUEZ, Sermón,* 1811; José María *TORRES, Sermón del 18 de septiembre de 1811;* Camilo *HENRIQUEZ* y Pedro Arce, *op. cit.* (nota 38).

(48) Cf. José Ignacio *CIENFUEGOS, Catecismo,* 1829.

(49) Cf. *ANONIMO, Carta Encyclica . . .* en *Década Araucana* n° 3 del 10 de agosto de 1825; *El Independiente,* n° 1 del 28 de septiembre de 1927 y n° 3 del 10 de octubre de 1827.

(50) Cf. Pedro *ARCE, Circular,* 1817; *ANONIMO, Desafío político—religioso,* 1817.

(51) Cf. Juan *EGAÑA, El chileno consolado en los presidios,* 1826.

(52) Cf. José Javier *GUZMAN, El chileno instruido en la historia topográfica, civil y política de su país.* 1834.

(53) Así, por ejemplo, en la cuestión de los cementerios, en los privilegios que la ley da a la Iglesia Católica, en el fuero eclesiástico, libertad de enseñanza, matrimonio civil y leyes laicas en general.

(54) Cf. *LARRAIN G., Joaquín, Oración fúnebre por Ignacio Castro; discurso sobre la libertad de cultos,* 1865; *ARACENA,* D., *Oración fúnebre en honor de Ignacio Castro.*

(55) Cf. *El Catolicismo civil,* en *La Revista Católica,* 1859.

(56) Cf. *Tratado de los fundamentos de la fe,* 1857.

(57) Cf. *Los periódicos católicos y los partidarios del antiguo régimen,* 1862 (3° ed.); *España y América,* 1867.

(58) En 1862 publica una traducción de *La vida de Cristo,* de Rohrbacher.

(59) Cf. *SAAVEDRA,* J/R/., *La inquisición,* 1867.

(60) Cf. *GARCIA,* R. V., *Tratado de la verdadera religión y de la verdadera Iglesia,* 1848; *ORREGO,* J. M., *Tratado de los fundamentos de la fe,* 1857; *MONTES,* J., *Discurso de incorporación a la Facultad de Teología,* 1857; *DONOSO* J., *Diccionario . . .,* 1859; *FERNANDEZ CONCHA,* R., *Discurso de incorporación a la Facultad de Teología,* 1875.

(61) Cf. *ORREGO,* J. M., *Disertación al consursar a la canongía magistral del Cabildo Eclesiástico de Santiago,* 1858; *CRUZ,* D. B., *Memoria de licenciatura en Teología,* 1859; *MARTINEZ,* F. P., *Disertación en la Facultad de Teología,* 1864; *SALAS,* J. H., *Pastoral que condena y prohíbe el libro "Vida de Jesús",* 1864; *SAAVEDRA,* J. R., *Demostración de la divinidad de la religión,* 1868; *VERGARA DONOSO,* L., *Discurso de incorporación a la Facultad de Teología,* 1876.

(62) Cf. *TOCORNAL,* V. G., *Oración fúnebre por las almas de los que por defender al gobierno murieron en la guerra civil . . .,* 1852; *MOLINA,* J. V., *Religión y principio de autoridad,* 1852; *ORREGO,* J. M., *Tratado de los Fundamentos de la fe,* 1857.

(63) Cf. *CIFUENTES,* A., *Los paganos modernos,* 1872; *LIRA,* M. R., *La Comuna y sus enseñanzas,* 1872.

(64) Cf. *RODRIGUEZ,* Z., *Francisco Bilbao, su vida y sus doctrinas,* 1872; *MANDIOLA,* R., *Francisco Bilbao y sus panegiristas,* 1876. Esta obra fue prologada por Crescente Errázuriz quien llamó a Bilbao "héroe de la impiedad".

(65) Es interesante ilustrar este pensamiento liberal con el siguiente texto: "El alza o baja del trigo o del cobre es para nosotros algo más valioso que saber si el protestantismo hace nuevos prosélitos, o si bien los librepensadores chilenos aumentan o disminuyen su guarismo", en *El Mercurio,* 16 de Marzo de 1872.

(66) Cf. *SOLIS DE OVANDO,* P., *Discurso de incorporación a la Facultad de Teología,* 1846.

(67) Cf. *La Revista Católica,* 2 de Septiembre de 1847.

(68) Cf. *Diccionario Teológico,* 1857.

(69) Cf. *Edicto,* 1869.

(70) Cf. *La Estrella de Chile,* 1876.

(71) Ver las pastorales de Valdivieso, Salas y Orrego, principalmente.

(72) Cf. *BELMAR,* F., *Los periódicos católicos y los partidarios del antiguo régimen,* 1862.

(73) Cf. *REYES,* T., *Instituto de caridad . . .,*1862.

(74) Cf. *Elogio de Mariano Casanova con motivo de su muerte,* 1875; dos *cartas* que le envió J. H. Salas, en 1874 y 1875, felicitándolo por su posición católica en medio de un mundo liberal y laico.

(75) Las vinculaciones de la jerarquía eclesiástica con los líderes del Partido Conservador son evidentes; éste fue, durante todo el siglo pasado, un partido confesional católico y la Iglesia lo declaraba su representante en el campo de la política. Sobre la tesis del "partido católico" ver *CRUZ*, D. B., *Deber de los católicos en política,* 1871; *ERRAZURIZ*, C., *El periódico católico,* 1872.

(76) Cf. *SANTA ANA*, J., *Oración fúnebre en honor de José Miguel Infante,* 1844; Esta oración no fue leída por prohibición de las autoridades; *MENDEZ*, D., *Oración de fiestas patrias,* 1845.

(77) La primera de estas obras es elogiada por Lacordaire y Montalambert, dos destacados representantes del catolicismo liberal francés.

(78) Cf. *La necesidad del cristianismo en medio del progreso científico y social,* 1847.

(79) Cf. *Tratado de la verdadera religión y de la verdadera Iglesia,* 1848; *La religión y la industria* (discurso), 1848.

(80) Cf. *Memoria sobre la historia de la enseñanza en Chile,* 1852.

(81) Cf. *Sermón del Apóstol Santiago sobre la prudencia del celo cristiano; Cartas* a Blest Gana y Domingo Santa María; *Sermón sobre los deberes del Jefe político del Estado.*

(82) Cf. *Sociabilidad chilena,* 1844.

(83) Cf. *El porvenir del hombre,* 1858.

(84) Cf. *El cristianismo político. . .,* 1858.

(85) Cf. *El Evangelio del pueblo y la reforma social,* 1871.

(86) Las fuentes que estudiamos para este capítulo no se limitan exclusivamente al período 1810–1880, sino que se extiende hasta comienzos del siglo XX.

(87) *ALBAS*, P., *Historia de la imagen y del santuario de N. Sra. del Rosario de Andacollo,* Stgo., 1943, pp. 116–120. En 1895 la autoridad intentó por última vez reprimir los bailes populares. En la devoción de Andacollo los pobres interpretan el sentido de su sufrimiento en relación a la experiencia del amor. Véase el verso "A la Virgen de Andacollo/ mis penas le fui a contar/ y por consuelo me dijo:/ Quien más quiere, sufre más/", en *HERNANDEZ*, R., *El roto chileno,* Valpo., 1929. p 67. Para los oprimidos el misterio del sufrimiento, es un misterio de amor.

(88) *POZO*, H., *Tradiciones chilenas,* Illapel, 1934, p. 34–37 ("De cómo el Diablo perdió el poncho en Petorca").

(89) *VICUÑA CIFUENTES*, J., *Mitos y supersticiones, Estudios del folklore chileno recogidos de la tradición oral,* Stgo. 194. pp. 122–4, 14–27, 33–35, 63, 81, 221–222. (1°ed., 1910).

(90) Sobre el "ataranto" de Satanás, Cfr. *MENESES*, D, *Las tentaciones de Lucifer y el poder de Jesucristo* (poesía a lo Divino), Stgo., 1897. Acerca de la falta de "sosiego" de los demonios, cf. los versos del poeta a lo Divino del S. XIX, Bernardino Guajardo (1810–1886), en *La Biblia del Pueblo,* Stgo, 1978, p. 298 y 300.

(91) Cf. la serie de trabajos antropológicos y folklóricos de Pedro *BUSTOS Tipos campesinos,* en *Revista Seráfica de Chile,* 1916, p. 265.

(92) *AMUNATEGUI,* M. L., *La reconquista española. Apuntes para la historia de Chile, 1814–1817,* Stgo., 1912, p. 257.

(93) *MENESES,* D., *Las tentaciones de Lucifer y el poder de Jesucristo,* Stgo., 1897.

(94) *BUSTOS,* P., *Art. cit.,* en *Revista Seráfica de Chile,* 1917, p. 36.

(95) Cf. *GUAJARDO,* B., *Los amigos,* reprod. en *La Biblia del Pueblo,* Stgo., 1978, pp. 166–167.

(96) *BUSTOS,* P., art. cit., en *R. S. Ch.,* 1916, p. 397.

(97) Cf. los versos de B. *GUAJARDO:* "Decidme feudal mezquino/ la causa de tu avaricia/ ¿por qué ejerces la injusticia/ en contra del campesino? / Sigue roto tu camino/ y no quieras más porfiar/ eterno es tu malestar/ y acortemos la cuestión/ tú naciste para peón/ yo nací para gozar/." Reprod. en *La Biblia del Pueblo . . .,* p. 443.

(98) *BUSTOS,* P., *art. cit.,* p. 400.

(99) *Ibid.,* p. 397.

(100) *VARGAS,* P., *"El desbarrancado de Doñihue,* en *RSCh,* 1918, pp. 230–232.

(101) *VICUÑA,* J., *Mitos . . .,* p. 67. Cf. *ACEVEDO HERNANDEZ,* A., *Leyendas chilenas,* Stgo., 1952. P. ej. la leyenda "El cerro de Manco" (pp. 236–247), recogida hacia 1936. Véase el siguiente dicho popular, mezcla de conjuro y de desprecio: "maíz cornudo para el diablo cornudo, flores de manzanillón para el diablo rabón, tírame la cuerda, diablo de mierda", en *POZO,* H., *Tradiciones chilenas,* Illapel, 1934, p. 37. ("De cómo el diablo perdió el poncho de Petorca"). Véase también el famoso cuento popular "La puntada del diablo", donde una mujer del pueblo engaña al diablo, lo vence y reconquista la vida amenazada, cf. *CHACON DEL CAMPO,* J., *Folklore linarense: la puntada del diablo,* en *Linares* n° 14 (abril–junio 1936) 106–108 (cuento recogido en 1914).

(102) Reprod. en *La Biblia . . .,* p. 299.

(103) *MENESES,* D., *Poesías populares,* 1897. (104)

(104) *MENESES,* D., *Poesías Populares,* 1895.

(105) "Decían: ha murmurado/ del emperador Tiberio/ gritó el infernal imperio:/ que muera crucificado/", en *GARCIA,* N., *Poesías populares,* Stgo. 1884.

(106) *GUAJARDO,* B., *Poesías,* T. V., 1881; *MENESES,* D., *Poesías,* 1897. *VICUÑA,* J., *Romances populares y vulgares,* Stgo., 1912, p. 320.

(107) *MENESES, D., Poesías,* 1897; *GUAJARDO,* B., *Versos* reprod. en *La Biblia . . .,* pp. 151, 192, 244. ("Querer sólo por querer/ es la fineza mayor/el querer por interés/ no es fineza ni es amor/", p. 192).

(108) *URIBE* E. J, *Folklore de Colliguay,* Stgo., 1965.

(109) En 1869 la Virgen del Carmen fue declarada, por ejemplo, "Patrona y reina de las prisiones de Chile", cf. *ALLIENDE,* J., *Carmen de los valientes,* Stgo, 1974, p. 78.

(110) *LAVAL,* R., *Oraciones, ensalmos y conjuros del pueblo chileno,* Stgo., 1910, p. 10–14.

(111) *MUÑOZ OLAVE,* R., *El Santuario de San Sebastián de Yumbel,* Stgo., 1927; *CRUZ,* D. B., *Vida de San Sebastián y el santuario de San Sebastián en Yumbel,* Conc., 1934.

(112) Cf. la décima reprod. por F. *BILBAO, Sociabilidad chilena,* Stgo., 1844; y también la visión de la Iglesia, en R. *LAVAL, Cuentos de Pedro Urdemales,* Stgo., 1925.

(113) Cf. nota 25.

(114) *BUSTOS,* P., *art. cit.,* 1916 p. 432.

(115) *Ibid.,* 1917, p. 76.

(116) "Aunque soy pobre he tenido/ nobleza de corazón/ por esta misma razón/ a Dios soy agradecido/ . . ./ De este modo como ven/ aunque infeliz y fatal/ a los que me hacen más mal/ les deseo yo más bien/ . . ./", versos de B. *GUAJARDO,* reprod. en *La Biblia . . .,* p. 147.

(117) Cfr. el cuento "El hijo, ahijado del pobre", donde los pobres, imágenes de Dios, traen la dicha y la ventura a los ricos, amenazados en su vida y frágiles, en *ROMAN,* R., *Folklore de la antigua provincia de Colchagua, RChHG,* t. LXII, 1929, p. 213–218.

(118) *BUSTOS,* P., *art. cit.* 1917, p. 77.

(119) *Id. Carta abierta,* en *Rev, cit.* 1916, pp. 135–138.

(120) Reprod. en *SALINAS,* M., *El canto a lo Divino en Chile, Mensaje,* Julio 1980, p.368. Se trata de los versos "si Dios me presta el avío" del poeta B. Guajardo.

TERCERA PARTE

TEOLOGIA DURANTE LA EPOCA COLONIAL



GUSTAVO GUTIERREZ

En busca de los pobres de Jesucristo: evangelización y teología en el Siglo XVI (*)

I. INTRODUCCION

Entrado en años y algo achacoso, el controvertido indio Felipe Huamán Poma de Ayala emprende su largo viaje por el virreynato del Perú para documentarse sobre los usos y costumbres del antiguo Imperio Incaico. Yo andaba por el mundo —dice en una fórmula expresiva— "en busca de los pobres de Jesucristo "[1] ; se consideraba a sí mismo amigo de los pobres y esa búsqueda trató, durante los treinta años que duró su recorrido, de ser el primero en sufrir persecución y lo consiguió "haciéndose pobre y metiéndose entre ellos treinta años"[2] . Esos pobres son los indios, sus hermanos de raza, marginados y explotados por el sistema colonial. El resultado de sus pesquisas nos lo dejó en textos y dibujos incisivos (más conocidos los segundos que los primeros), en los que este "indio acusador de extorsiones", como lo llama Mons. José Dammert, recoge "el testimonio de los estragos producidos por la violencia institucionalizada en la misma

(*) El presente artículo es parte de un trabajo en preparación sobre evangelización y teología en el s. XVI. Un primer adelanto fue publicado bajo el títulc de "Oro y Evangelio. El anónimo de Yucay" en Páginas N° 20, Febrero — 1979.

raíz"; por eso "la validez de sus denuncias reside en su proveniencia de la base, esto es en la descripción de hechos concretos, en los que se llama por su nombre y apellido a tal corregidor, cura o encomendero que actuó en sitio y fecha determinados y designa a las víctimas de las extorsiones también en forma nominal" (3).

En busca de los pobres de Jesucristo, vivió también Bartolomé de Las Casas, por ellos luchó y desde ellos anunció el Evangelio en una sociedad que comenzaba —y que continúa todavía— a establecerse sobre el despojo y la explotación. Por eso su proclamación del mensaje evangélico reviste características de denuncia profética que mantienen hasta hoy toda su vigencia. Lo que ocurre es que la situación de las Indias al empezar el s. XVI será para algunos la ocasión de reencontrar las fuentes mismas de su fe. Las injusticias y vejaciones cometidas por quienes "se hacen llamar cristianos", como lo dirá Las Casas repetidas veces, contra los habitantes de estas tierras, despertará conciencias y decidirá destinos. Las Casas y Huamán Poma de Ayala no son sino dos buenos ejemplos de esto, pero hay muchos otros más.

Es conveniente puntualizar desde ahora que lo que está aquí en juego es algo más profundo y complejo que una querella entre indigenismo e hispanismo. Sin negar la incidencia del factor racial y cultural, es necesario ver la raíz misma del punto de partida asumido en la defensa del indio, punto de partida que arrancando de la situación concreta de estos pueblos va más allá de ellos y de su época. Esto está dado, nos parece, por la percepción del indio como *el pobre* de que habla el evangelio, desde allí será cuestionado el régimen colonial por Las Casas y tantos otros. Desde esa percepción, de arraigo en la realidad y de inspiración bíblica, surgirá la exigencia de comprender sobre distintas bases la tarea evangelizadora de la Iglesia; y tendrá lugar, como consecuencia, una reflexión teológica que acompañe esas nuevas prácticas.

Esa radicalidad del punto de partida es lo que no nos permite considerar la lucha por la liberación del indio en el s. XVI como algo perteneciente al pasado. Como algo que sucedió en un mundo de indígenas y españoles sin validez ninguna, al presente, en un continente (o en un país) mestizo

o pretendidamente tal. La situación de las clases populares, del pobre y oprimido hoy —indio o mestizo, negro o mulato, asiático o injerto— resulta igualmente cuestionante en una sociedad construida sobre el despojo y la injusticia, pero en la que se busca encubrir las diferencias y esquivar las confrontaciones afirmando generalidades del estilo de "todos somos latinoamericanos (o peruanos)". Ese cuestionamiento se ha hecho, en el subcontinente, más firme y exigente en los últimos años. Es por ello que podemos hablar de una verdadera "irrupción del pobre" en el proceso histórico latinoamericano y en la comunidad cristiana que se forja constantemente desde él. Se trata de una entrada dura y difícil, que no pide permiso a nadie; el pobre viene "con su pobreza a cuestas", como dice fray Bartolomé, con sus sufrimientos, su cultura, su lengua, su raza (es falso sostener que no hay problema racial en América Latina), con la explotación social que experimenta, con su fe cristiana y su religiosidad. Cuando el pobre irrumpe lo hace con todo lo que es.

No es exagerado, por ello, decir que más allá de lo anecdótico o de lo que algunos interesadamente quisieran hacernos creer, esa presencia creciente de los hasta ahora "ausentes" de la historia es el hecho decisivo hoy para la sociedad y para la Iglesia latinoamericanas. Eso fue lo que la conferencia episcopal de Medellín supo decir con fuerza, imaginación y profecía, y que Puebla ratificó con madurez. Los pobres, los oprimidos, y su liberación se han convertido en la gran exigencia para la misión evangelizadora de la Iglesia.

Esto ha sido la ocasión del lanzamiento de múltiples experiencias pastorales; de gestos de solidaridad con los oprimidos; de un reencuentro con los aspectos contemplativos de la expiritualidad cristiana; de la entrega generosa de vidas, sangre de mártires como la de Mons. Oscar Romero sobre la que se construye una Iglesia que da testimonio eficaz de la muerte y resurrección de Cristo. Sobre esta práctica surge también una reflexión teológica que al poner el acento en la perspectiva del pobre y en el anuncio de la liberación en Jesucristo, está nutriéndose de la experiencia de los oprimidos de nuestro subcontinente. Es eso lo que intenta la llamada Teología de la liberación.

Pero, lo sabemos, todo esto no ha nacido y no se está afirmando sin encontrar recelos, desconfianzas, hostilidad. Asumir la perspectiva del pobre y del oprimido significa necesariamente desafiar el orden social que viola sus más elementales derechos. Y así los usufructuarios de ese estado de cosas acostumbrados a tener al Evangelio en su regazo, como un perrito faldero, lo desconocerán cuando surge, en nombre de Dios de Jesucristo, afirmando la preferencia por el pobre. Dirán que ese no es el Evangelio, en parte tienen razón: no se trata del "evangelio" que ellos se habían fabricado para su propio consumo y tranquilidad de conciencia.

La historia no se repite como un dicho frecuente lo hace pensar. No obstante la experiencia, la histórica en particular, es en expresión de Las Casas, "maestra de todas las cosas". Sin caer en traslados mecánicos, pero desde una problemática actual y sabiendo lo que conocer el pasado puede aportarnos, intentamos captar su significación para nosotros. Se trata en este caso del sentido del inicio de la lucha que en defensa de los pobres, concretamente de los indios, llevó a cabo un puñado de misioneros españoles en los albores del s. XVI, roturando un sendero por el que transitarían muchos otros.

II. EL DERECHO DE LOS POBRES

Diecinueve años hacía ya que los habitantes de las llamadas Indias Occidentales padecían la ocupación, el maltrato, la explotación y la muerte en manos de los que, desde su propio punto de vista, el europeo, se consideraban los descubridores de estas tierras. El sufrimiento de los indios, tratados como "si fueran animales sin provecho" por quienes sólo bucaban "hacerse ricos con la sangre de aquellos míseros", llevó a los religiosos dominicos de la Española a "juntar el derecho con el hecho". Es decir los condujo a unir la reflexión al conocimiento de la situación y a confrontar esa opresión con la "ley de Cristo". Los religiosos se preguntarán entonces "¿Estos no son hombres? ¿con éstos no se debe guardar y cumplir los preceptos de caridad y justicia? . Pero "juntar el derecho con el hecho" no será para ellos entretenimiento especulativo, sino motivo para decidir "predicarlo en los púlpitos públicos" y denunciar abiertamente el pecado en que se hallan los que orimen a los indios" (II, 174–175)[(4)].

1. EL GRITO DE "LA ESPAÑOLA"

Concientes los dominicos de la gravedad del asunto elaboran y firman todos el sermón que habría de pronunciar fray Anton de Montesinos, gran predicador y "aspérrimo en reprender vicios". Escogieron el cuarto domingo de Adviento y tomaron como punto de partida la frase de Juan Bautista "soy la voz que clama en el desierto" e invitaron a todos los notables de la isla, entre los cuales estaba el almirante Diego Colón (II, 175)[5]. El contenido del sermón sólo lo conocemos por la versión de Barlomé de Las Casas, y aunque éste haya puesto tal vez algo de lo suyo en ella, lo fundamental es auténtico. Las reacciones provocadas por ese sermón, y que conocemos por otras fuentes, lo prueban con claridad.

Los textos son conocidos. Reproduzcamos lo que fray Bartolomé pone a modo de citas literales "todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbres aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos, que les dáis incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sóis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis salvar más que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo" (II, 176).

Todos los grandes temas que se discutirán ásperamente durante más de medio siglo están ya presentes en este texto. La explotación a muerte —el asesinato— de los indios por sacar el oro de las minas, la servidumbre y opresión a las que

se les tienen sometidos, la ausencia de derecho para sojuzgar a estos pueblos, la incapacidad para ver la injusticia que cometen, la situación de pecado del opresor y la imposibilidad de salvarse en que éste se halla, la calidad humana de los indios; y finalmente una exigencia radical: el indio es el prójimo que el Evangelio manda amar.

Bartolomé de Las Casas comenta que aunque los sentimientos ante las palabras del fraile fueron diversos, ninguno de los presentes fue convertido (II, 176). Pero el sentido del sermón fue claramente comprendido; lo prueban las airadas reacciones del Almirante Diego Colón y otros oficiales del rey que estuvieron entre los auditores. La persistencia de los dominicos de la Española en estas denuncias provocaron acusaciones en España, censuras y amenazas del rey, y de los mismos superiores religiosos dominicos. Todos ellos vieron en la predicación de los frailes un cuestionamiento a la autoridad y a los derechos del rey sobre las Indias, así como un peligroso germen de subversión que podría dar un nuevo giro al orden social que comenzaba a establecerse. En una real cédula en respuesta a Diego Colón el rey de España –informado de lo sucedido– recuerda los derechos de la corona y lo bien fundamentada teológica y canónicamente, que está "La servidumbre que los indios hacen a los cristianos"; y por lo tanto lo descaminados que se hallan los frailes dominicos al cuestionar esos derechos. Se asombra de que se ponga la liberación de los indios como condición para absolver à los encomenderos en confesión, porque si culpa hubiese –"lo que no hay" advierte– sería de él mismo que mandó tal servidumbre. Al final de la carta por consideración a la orden dominica ("porque siempre tuve mucha devoción a esta Orden") esboza una posible explicación a la extraña conducta de los frailes; tal vez "si ellos –dice el rey Fernando– estaban en aquella opinión, era por no estar informados del derecho que tenemos a esas islas, y aun también por no saber las justificaciones que había para esos indios sirvan no sólo como sirven, más aún para tenerlos en más servidumbre". Sea como fuese esa posición es juzgada peligrosa y se les debe hacer callar, y si continúan "en su mal propósito", el rey ordena al Almirante enviarles "acá a su superior para que los castiguen" (6).

El mismo punto de vista es expuesto con claridad por el provincial de la orden dominica que escribía a sus frailes

desde España, "toda la India por vuestra predicación esté para rebelar, y ni nosotros ni cristiano alguno puede allá estar"; atribuye la actitud de los misioneros al pecado que Satanás introdujo en la historia, y les recuerda que "estas islas las ha adquirido su Alteza por el derecho de guerra, y su Santidad ha hecho al Rey nuestro Señor donación delo, por lo cual —concluye— ha lugar y razón alguna de servidumbre". El mensaje termina con una tajante prohibición "que ninguno sea osado predicar más en esta materia". No ir contra la autoridad política e incluso consultar su parecer antes de predicar el evangelio ("no hubiérais de predicar ni publicar tal doctrina sin consultarla primero acá con los del Consejo de su Alteza, y consejo del Gobernador suyo que allá tiene") es garantía de ortodoxia y de obediencia religiosa (7) . En otra carta el provincial dará la razón teológica de todo esto, sosteniendo —como lo harán tantos otros más tarde en casos semejantes— que al predicar tales cosas los frailes estaban contra "el fin deseado con que tan crecido tomaste el trabajo de ir a esas partes, que es la conversión de los infieles a la fe en Jesucristo y aprovechar a las ánimas, lo cual, a vos padre, incumbe por el cargo que tenéis" (8) . En otras palabras, denunciar la situación de explotación de los indios y cuestionar el derecho a oprimir, no tiene nada que ver con la salvación en Jesucristo, es más va contra ella.

A este tipo de razonamiento frente a doctrinas calificadas por el rey como "de tan gran novedad y tan sin fundamento" (9) estamos ahora ya acostumbrados. Pero precisamente contra este pretendido espiritualismo de la tarea misionera se yerguen los dominicos de la Española. El contacto directo con la pobreza y la explotación de los indios les hace asumir una perspectiva diferente. Una cosa es cierta: la denuncia profética cuestiona un orden social que se halla al servicio de los grandes de este mundo y que legaliza el despojo y la muerte del pobre. Esto lo percibieron bien el segundo Almirante y sus secuaces, así como el rey y el mismo provincial de los dominicos de España que se hacen eco de la queja de los primeros.

2. LA VIDA Y LA MULTIPLICACION TEMPORAL DE LOS INDIOS

El grupo de los frailes dominicos que tienen su guía en fray Pedro de Córdoba, seguirá no obstante su lucha en

defensa del indio. Algunos años más tarde, en carta a España atacarán duramente el régimen de la encomienda, al que declaran contrario a las leyes divina, natural y humana. Piensan que esto se puede demostrar de muchas maneras, pero más que razonamientos un hecho macizo les parece la mayor prueba: "todos estos indios han sido y son destruidos en almas y cuerpos, y en su posteridad y que está asolada y abrasada toda la tierra, a que de aquesta manera ellos no pueden ser cristianos ni vivir"[10] . Tenemos aquí un punto de partida para argumentar en favor del indio que encontraremos a menudo en Bartolomé de Las Casas, y que es frecuente en todos los que se sitúan en la perspectiva del oprimido: el hecho de la muerte del pobre niega el derecho que tiene a la vida. Se trata de un nivel básico, el de la vida y la muerte concretas, que arranca la careta a toda disquisición ideológica deseosa de encubrir la cruda realidad de un sistema económico y social basado en la destrucción y en la muerte, lenta o violenta, de los oprimidos[11].

Los dominicos piden en consecuencia la liberación de los indios: "por tanto nos parece que deben ser sacados del poder de los cristianos y puestos en libertad" [12] ; y aunque no estén en condiciones de proponer los medios concretos para lograrlo, son claros en afirmar que frente a la explotación a la que son sometidos más vale que los indios regresen a su condición primitiva[13] . Y esto por dos razones, la primera "porque aunque no ganasen nada en las almas al menos ganarían en la vida, y la multiplicación temporal, que es menos mal que perderlo todo" [14] . Proposición atrevida que Bartolomé de Las Casas retomará más tarde, y que equivale a decir que más vale la libertad y la salud corporal de los infieles que hacer de ellos cristianos cautivos y destinados a la muerte. A nadie escapa el "materialismo" de esta opinión, pero con gran libertad espiritual estos frailes se sienten más urgidos por el Evangelio y por lo que ven en las Indias, que por las distinciones y las jerarquías establecidas por los teólogos.

La segunda razón no es menos significativa. "Menos mal es que estén —escriben los dominicos— los indios en sus tierras como se están, que no que el nombre de Cristo se blasfeme como se blasfema entre los infieles"[15] . El motivo parece más "religioso" que el aducido en primer lugar, pero

en realidad no hay tal; blasfeman, el nombre de Cristo precisamente aquellos que explotan a los indios y que —como dice realista e incisivamente, fray Pedro de Córdoba en carta al rey— más que a poblar las Indias "han venido a despoblarlas"(16) . Tanta es la destrucción en estas tierras "que Faraón y los Egipcios aún no cometieron tanta crueldad contra el pueblo de Israel"(17) . La referencia al paradigma bíblico de la opresión en Egipto es clásica cuando se trata del despojo al pobre. Mal puede por eso el encomendero enseñar la fe cristiana a los indios que les son entregados "porque cómo podrá enseñar la fe al infiel aquel que para sí no la sabe y, lo que es peor, no la obra"(18) . No obrar la fe es peor que no conocerla, o más exactamente es en realidad no conocer la fe. Esto descalifica desde la raíz a todo aquel que pretenda instruir en una fe que no practica; y que en definitiva rechaza; porque explotar al pobre es negar la fe en Jesucristo. La perspectiva del pobre y del oprimido nos saca siempre del mundo de los principios abstractos para colocarnos sin escapatoria en el exigente terreno de la práctica; y de la verdad evangélica.

Los misioneros no se detienen ante las consecuencias que se deducen de sus acusaciones y razonamientos, proponiendo con valentía que se impida que vengan más cristianos a las Indias. Sólo deben venir predicadores del Evangelio sin estar acompañados por soldados o futuros encomenderos, ya que los frailes piensan que las disposiciones de los habitantes de estas tierras son tales que se puede con ellos "fundar una casi tan excelente Iglesia como fue la primitiva"(19) . Esta es una idea que más tarde se encontrará con frecuencia en los misioneros del s. XVI: las Indias ofrecen la ocasión de un nuevo comienzo para el cristianismo.

Estas tomas de posición y reflexiones de los dominicos de La Española son el inicio de lo que se ha llamado la controversia de las Indias. El desarrollo ulterior de las elaboradas doctrinas jurídico-teológicas de Vitoria, Domingo de Soto y otros, basadas en la teología de Tomás de Aquino ha hecho interpretar los hechos que hemos relatado a la luz del derecho de gentes, cuando no del derecho natural y sus implicaciones teológicas. En esa perspectiva se sitúa, al parecer, M. Chacón y Calvo, en un texto muchas veces citado en estudios sobre la cuestión y en referencia directa al sermón de Montesinos,

cuando afirma "en aquellos momentos solemnes, en la humilde residencia de unos oscuros frailes surgía un Derecho nuevo. Un Derecho de profunda raigambre teológica"[20] . A ese tipo de interpretación apunta también Venancio Carro, autor de una obra clásica sobre los teólogos juristas del s. XVI [21] , cuando construye su interpretación de dicho sermón sobre la base de las incisivas preguntas "¿estos no son hombres? ¿no tienen ánimas racionales? ". Pero omite comentar la interrogante que sigue y que subraya la fraternidad humana en una exigente línea evangélica: "¿no estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ". Estas diferentes cuestiones forman un todo, pero nos parece que las primeras pierden su real alcance si no se precibe el exigente carácter evangélico de la tercera pregunta, es decir la calidad de prójimo que tiene el indio para estos misioneros y el consiguiente deber de amarlo.

Ciertamente hay en la protesta de los frailes la afirmación de la igualdad fundamental de todos los seres humanos, y esto es una base para entender su actitud y defensa como la postulación de un derecho humano y natural; pero más allá de esto y más profundamente está la percepción del indio, o más exactamente todavía de esas naciones indias, como un oprimido, como un pobre, como el prójimo por excelencia al que hay que amar. Esa percepción se hará aún más explícita en Bartolomé de Las Casas, pero se halla aquí con nitidez en los textos que hemos citado. Nos parece más acertado por ello el apunte de Henriquez Ureña a propósito de esos mismos acontecimientos cuando dice que por medio de ellos "los predicadores devolvieron al cristianismo su antiguo papel de religión de los oprimidos" [22].

En una palabra, derechos humanos sin duda, pero no en una perspectiva liberal y formalmente igualitaria, sino en la línea del derecho de los pobres. Y en este caso, y este punto es de capital importancia, de los pobres, no considerados como individuos aislados sino constituidos en pueblo, en nación oprimida, condenada a la muerte y a la destrucción por el opresor. En este sentido sí puede afirmarse que estamos ante un derecho nuevo, de profunda raigambre no sólo teológica sino bíblica. No hay en esta perspectiva pérdida

de universalidad de los principios como algunos parecen temer, lo que hay es verdadera universalidad a través de la ganancia en concreción histórica y en realismo evangélico; raíces de toda auténtica profecía.

III. DESDE LOS CRISTOS AZOTADOS

La lucha de los frailes dominicos anteriormente reseñada, es el contexto inmediato del sentido que el entonces clérigo Las Casas imprimirá a su larga vida a partir de 1514, año de su conversión a Cristo en los pobres de las Indias. El puñado de frailes de La Española agitaba ideas que reencontraremos en Bartolomé de Las Casas; éste tuvo por lo demás clara conciencia de que luchar por los derechos del indio significaba incorporarse a la acción de ese grupo de misioneros.

Si bien la vida y la obra de Bartolomé de Las Casas destacan con nitidez en este combate, sería falsear la historia verlo como una figura aislada, algo así como un luchador tenaz, solitario e idealista bregando contra todo y contra todos. En realidad no sólo logró una gran influencia en su tiempo (como lo reconocen sus adversarios, el autor del anónimo de Yucay, por ejemplo) sino que además tuvo a lo largo de su vida —y desde el inicio de su árduo combate— muchos compañeros en su tarea de defensa del indio. Friede habla incluso de la existencia de un "Partido indigenista" por oposición de un "partido colonialista"[23]. Sea lo que fuera de esto, la verdad es que lo que hizo coincidir —en algunos casos sólo temporalmente y no en todos los puntos— a muchos con Bartolomé de Las Casas fue vivir una misma realidad, la opresión del indio y el sentirse urgidos por un mismo evangelio, la buena nueva de Jesucristo leída desde el pobre.

Ninguno, es cierto, logró el vigor, la creatividad, el coraje, el sentido práctico, la capacidad teórica de Batolomé de Las Casas. Pero que quede claro desde ahora que al hablar de él y comentar sus escritos tendremos presente a todos aquellos que antes de él, durante su extensa vida, y en los siglos que siguieron han ido descubriendo —no todos con la misma nitidez— a Cristo en los pobres flagelados de las Indias.

1. EL QUE QUITA AL POBRE SU PAN ES UN ASESINO

En 1514 el clérigo Las Casas es encomendero en Cuba. Buen encomendero según su propia versión, diligente en sus negocios y al mismo tiempo humano y paternal con los indios que trabajan para él. Poco preocupado, no obstante su condición de sacerdote, por la "obligación que tenía de darles doctrina, y traerlos al gremio de la Iglesia de Cristo" (II, 356). Tiempo atrás, estando todavía en La Española, un fraile dominico le había negado la absolución debido a ese descuido de sus deberes para con los indios que allá tenía a su servicio [24]. En Cuba la encomienda la había recibido por su participación en la "pacificación de la isla"; Las Casas intervino en efecto en la campaña conducida por el capitán Narváez, en condición de capellán. Con una sensibilidad que no tenía todavía en la época de la entrada en Cuba, fray Bartalomé nos ha dejado en su "Historia de las Indias" un terrible relato de las vejaciones y atropellos a los naturales de la isla, y muy en especial de la matanza de Caonao en 1513 (II, 244–248). Aunque en el momento mismo de vivir estos hechos su rechazo no fuese tan total como lo sería al recordarlos muchos años más tarde, ellos le repugnaron ya entonces. Los consideré injustos y contrarios a la voluntad de Dios, porque como lo dirá más tarde "no puede causarse ningún detrimento mayor que el de privar a algunos de la vida" [25]. Lo que es más, esta experiencia lo dispuso a comprender que participar en el sistema colonial significaba aprobarlo.

El propio Bartolomé de Las Casas nos ha dejado una reseña de esta iluminación de su conciencia [26], versión escrita muchos años después y de la que en lo referente a los aspectos más personales no tenemos otros testimonios. Poco importa por lo demás en este caso la fidelidad histórica a los detalles. Lo interesante es el sentido que se desprende del relato. Sentido que asume con nitidez el Las Casas maduro, y que confirman los textos que tenemos de él fechados en los años inmediatamente posteriores al cambio que experimenta su vida en ese tiempo. Esa significación, así corroborada, asegura la fidelidad histórica profunda del relato.

Teniendo, refiere, que decir misa y predicar a los españoles en "Pascua de Pentecostés" se puso a estudiar "los

sermones que les predicó la pasada pascua, u otros por el tiempo, comenzó a considerar consigo mismo sobre algunas autoridades de la Sagrada Escritura, y, si no me he olvidado, fue aquella la principal y primera del Eclesiástico, capítulo 34". Reproduzcamos, como lo hace el propio Bartolomé de Las Casas, el pasaje en cuestión porque los términos precisos tienen gran importancia: "Un sacrificio inicuo es una ofrenda manchada y las expiaciones de los impíos no son agradables. El altísimo no agradece los dones de los injustos, ni mira sus ofrendas. Ofrecer un sacrificio con los bienes de los pobres, es como sacrificar un hijo ante los ojos de su padre. El pan de los pobres es su vida; el que se lo quita es un asesino. Tomar el pan ganado con sudor, es como matar a su prójimo. Privar al trabajador de su salario, es como verter su sangre" (versículos 21–27). Se trata de un texto claro y duro, y que sin embargo, sólo ahora, después de haber visto cometerse en las Indias —e incluso haber de algún modo participado en ellos— los crímenes denunciados por la Escritura, golpea su conciencia. Esta relectura fue la ocasión para él de "considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes". La "consideración" de la Escritura a partir de su experiencia indiana lo lleva a una nueva "consideración" de la realidad que está viviendo. Escritura y realidad se iluminan mutuamente. Pasó, nos dice hablando en tercera persona, algunos días en está meditación y se convenció a sí mismo de esta verdad "ser injusto y tiránico todo cuanto cerca de los indios en estas Indias se cometía". Desde el momento en que "comenzó a deshechar las tinieblas de aquella ignorancia", el sesgo de sus lecturas cambió, y la interpretación que hará de ellas será iluminada por la conciencia creciente de la injusticia que se cometía con el indio "nunca —escribe— leyó un libro de latín o romance, que fueron en cuarenticuatro años infinitos, en que no hallase o razón o autoridad para probar y corroborar la justicia de aquestas indianas gentes, y para condenación de las injusticias que se les han hecho y males y daños" (II 356–357). Examinemos más en detalle la significación de estos hechos. Tres enseñanzas se desprenden con claridad para nuestro fraile.

Lo que Bartolomé de Las Casas percibe en primer lugar, y este será en adelante un rasgo fundamental de su denuncia profética, es el lazo existente entre el *oro* y la *muerte*. Este

hecho no sólo no es denunciado, sino que incluso es encubierto ideológicamente por el anónimo de Yucay, por ejemplo, al postular que sin oro no habría evangelio en las Indias. La diferencia con fray Bartolomé es clara, para éste "los que se llaman cristianos" están en las Indias movidos por la codicia, y la muerte del indio es el precio que se paga por obtener ese oro. Muchos ejemplos de esto encontramos en la Historia de las Indias, recordamos uno que se refiere a Hernán Cortés, caso típico de explotador de indios, para Bartolomé y gran amigo de Ginés de Sepúlveda, teólogo justificador de las guerras de conquista. "Dióse buena prisa Cortés —escribe Las Casas— poniendo diligencia en que los indios que le había repartido Diego Velázquez, le sacasen mucha cantidad de oro, que era el hipo de todos, y así le sacaron dos o tres mil pesos de oro, que para en aquellos tiempos era gran riqueza. Los que por sacarle el oro murieron, Dios habrá tomado mejor cuenta que yo" (II 240b).

Lo que aquí se ejemplifica con Cortés, es una evidencia para Bartolomé: la codicia del conquistador que no se preocupa sino "de adquirir dineros" (1516, V, 276), es la que mata al indio. Esa ambición del oro es la que quita "las vidas antes de tiempo" (II, 484). El oro se convierte así en el nuevo señor (1531: V, 87a), y en el ídolo al que se adora y sacrifica vidas humanas (1552; V, 333). Al relatar sus experiencias en Cuba, Las Casas afirma en varias ocasiones que trató de "estorbar la muerte" de los indios en manos de los conquistadores, pero sin mucho éxito (II, 245a). Y cuando algunas veces lo conseguía, sólo salvaba vidas humanas, dice con frustración, para que "poco a poco, en las minas y los trabajos los matasen, como finalmente los mataron" (II, 248a). Porque no usan los conquistadores de "los indios más de como medios e instrumentos para alcanzar el oro y riquezas que desean y tienen por fin" (1531; V, 88b).

Estas denuncias lo llevaron, a un duro enfrentamiento personal con conquistadores y encomenderos; y sus aliados en la Corte(27). Pero Fray Bartolomé apunta con lucidez que más allá de una cuestión de intenciones, esto ocurría debido a la lógica del sistema que se implantaba. "No digo —escribe perspicázmente al Consejo de Indias— que los deseen matar de directo, por odio que les tenga, sino que

desean ser ricos y abundar en oro, que es su fin, con trabajos y sudor de los afligidos y angustiados indios, usando de ellos como de medios e instrumentos muertos, a lo cual se sigue, de necesidad, la muerte de todos ellos" (1531; V, 89b). La muerte del indio se hacía por lo tanto necesaria como consecuencia del trabajo alienado sobre el que se construía el nuevo orden, orden social orientado a satisfacer los intereses y la codicia del dominador, "estos no pretendían directamente matarlos sino servirse de ellos como de animales, postponiendo la salud corporal y espiritual de los indios a sus intereses, codicias y ganancias, a lo cual seguírseles la muerte no era dubitable, sino necesario" (II, 248a). Quien asesina al pobre ("quien le quita su pan") no es pues en realidad un individuo aislado movido por malos instintos, sino un sistema social opresor basado en el interés y el lucro del dominador, y en la acumulación de la riqueza en pocas manos. Sistema que usa a los pobres como "instrumentos muertos" y no respeta su carácter de seres vivientes. Se crea así una situación de profunda injusticia y por consiguiente contraria a la voluntad de Dios. Las Casas denuncia desde la fe el orden social, centrado en el oro, que comenzaba a implantarse "pues —escribe no sin sarcástica puntería— no lo hizo así Cristo, que no vino al mundo a morir por el oro, sino a padecer por los hombres para salvar a los hombres" (1531, V, 88b).

Haber vivido esos hechos, participar de alguna manera en este orden social criminal, le permitió a Bartolomé leer el texto de Eclesiástico con otros ojos. Y a su vez comprender gracias a ese pasaje de la Escritura —de sabor profético— que despojar al pobre de lo que le es debido, es matarlo. Le ayudó también a considerar de una manera diferente su experiencia en las Indias y su propia responsabilidad en la opresión de los indios.

Esto lleva a Bartolomé de Las Casas a percibir al indio como el *pobre* de que habla la Biblia. Se trata del pobre que es asesinado a través de las guerras de conquista y de la explotación de su trabajo. Las Casas se refiere, en efecto, repetidas veces del indio como un pobre y lo hace con acentos fuertemente bíblicos, con descripciones que recuerdan, por ejemplo, las del libro de Job (cap. 24), o la de los profetas. Así, nos hablará de los indios que tienen "la barriga pegada

de pura hambre al espinazo", y a quienes —se queja con un realismo ajeno a falsas espiritualidades— después de trabajar todo el día se quiere todavía imponer el catecismo y la oración. O mencionará a aquellos indios de Cuba que creyendo que los españoles no les harían ya más daño vinieron a verlo a él con su "pobreza a cuestas" (II, 247b). Constantemente dirá que "son gentes paupérrimas" (1552; V, 138a), y que "tan pobres de muebles y raíces jamás en el universo mundo se vieron ni oyeron ni fueron" (1555, V, 431). A las matanzas que sufrieron en las guerras de conquista se añadía, dice Las Casas con fina sensibilidad "mucho dolor intrínseco, angustia y tristeza" (I,293b); esto llevó a muchos indios a la desesperación e incluso al suicidio. Fray Bartolomé denuncia que los indios eran considerados "menos que chinches"[(28)] . Todo esto, dice, "apenas puede contarse sin lágrimas"[(29)] . En su último texto, en la carta dirigida al Papa Pío V, Las Casas volverá a insistir en la "increíble pobreza" de los habitantes de las Indias.

Innumerables textos pueden citarse en la misma perspectiva, pero es importante subrayar que Las Casas no se limita a describir una situación; en realidad no sólo ve en el indio a un pobre sino a un oprimido, a alguien que ha sido despojado de sus derechos y de un salario como dice el texto del Eclesiástico. "Opresos indios" es una expresión que vendrá muchas veces bajo su pluma (cf. por ejemplo II, 364a), o "pobres cautivos" (cf. por ejemplo, 1566, V, 541b). Bartolomé es plenamente consciente de que la pobreza presente del indio es el resultado de una opresión sin nombre. Los naturales de las Indias "oprimidos con sumos trabajos, y tiranías (más que se puede creer), llevan sobre sus flacos hombros, contra todo derecho divino y natural, un pesadísimo yugo y carga incomparable" (V, 541b). Por ello concluye en el último memorial que envía al Consejo de Indias, "todo cuanto oro y plata, perlas y otras riquezas que han venido a España es todo robado" (1166, V, 538b).

Volveremos sobre este punto al hablar de encomienda. Limitémonos ahora a una evidente consecuencia que Bartolomé de Las Casas deduce desde el momento mismo en que la lectura del texto del Eclesiástico ilumina su conciencia, y que constituirá el empeño de toda su vida: la liberación del indio. Este es el "total remedio de estos desventurados" dice

el clérigo Bartolomé a su amigo Rentería al comunicarle sus decisiones (II, 360 a). Desde aquel día esa liberación le aparece como una condición de justicia y una exigencia del Señor, porque la opresión del indio "es contra la intención de Jesucristo y contra la forma que de la caridad en su Evangelio nos dejó tan encargada, y a todo contradice, si bien lo miráis, toda la Escritura Sagrada" (Ibid). Sus contemporáneos percibieron rápidamente lo peligroso de estos propósitos. Las Casas refiere como el Obispo del Darién, don Juan Cabedo, se hace eco en la corte real de las quejas de los conquistadores contra él, porque "trabajaba de libertar todos los indios, quitándolos a los españoles, estimándole por ello por destruidor de tantos hidalgos que con los indios se mantenían, y de enemigo de su nación" (II, 530b). Temprano pues nuestro clérigo se verá acusado de ir contra su propio país por propugnar la liberación de los indios. Esta será hasta nuestros días una frecuente pero no por eso menos injusta acusación. Lo que ocurre es que este español, y Bartolomé lo era de verdad y profundamente, consideraba que el Evangelio y la defensa del pobre están antes que falsos y encubridores nacionalismos.

Las Casas comprende, sin embargo, que para predicar y luchar por esto es necesario dejar toda atadura con el sistema que explota y despoja al pobre, en consecuencia dirá de él mismo: finalmente se determinó de predicarlo; y porque teniendo él los indios que tenía, tenía luego la reprobación de sus sermones a la mano, acordó para libremente condenar los repartimientos o encomiendas como injustas y tiránicas, dejar luego los indios" (II, 357a). La conversión al pobre implica para él romper con su clase social, este desclasamiento es condición de autenticidad de un cambio que no quiere permanecer idealísticamente en un nivel puramente interior y pretendidamente espiritual. Seguir con la encomienda es negar en la práctica lo que se propone predicar. Las Casas es conciente del costo que esto significa para los mismos indios; porque dejados por él "los habían de dar a quien los había de oprimir o fatigar hasta matarlos, como al cabo los mataron" (ibid). Esto le resulta doloroso, y le hace interrogarse sobre lo acertado de su decisión, pero percibe con claridad que ceder por motivos tan plausibles es olvidar a muchos otros oprimidos por un sistema que es necesario atacar en la raíz. Es un duro dilema que reviste formas

diversas, pero que se presenta siempre en la lucha contra las causas estructurales de una situación de explotación e injusticia.

Las Casas comunicó en primer lugar, esta ruptura con su condición de encomendero al gobernador Diego Velázquez; éste con la reacción propia de todo aquel que beneficia del orden existente y lo encuentra por eso normal y conforme a la naturaleza humana, calificó de "cosa tan nueva y como monstruosa" la decisión del clérigo, y buen encomendero que cuestionaba así con la palabra y con los hechos el sistema de explotación del indio (II, 357b)..Pero Bartolomé siguió adelante y un tiempo después anunció públicamente su decisión en un sermón pronunciado el día de la Asunción, a los españoles de la isla declarándoles "su ceguedad, injusticia y tiranías y crueldades que cometían en aquellas gentes inocentes y mansísimas; como no podían salvarse teniéndolos repartidos ellos y quien se los repartía; la obligación a restitución en que estaban ligados, y que él por conocer el peligro en que vivía, había dejado los indios, y otras muchas cosas que a la materia concernían". Todo ello pareció "nuevo" igualmente a quienes no podrían creer que "sin pecado no podían tener los indios a su servicio; como si se dijera que de las bestias del campo no podían servirse". No le creyeron por eso al predicador, apunta Bartolomé (II, 358b). Para los usufructuarios de un orden social determinado, este es siempre el mejor posible o por lo menos humanamente inevitable, todo aquello que lo cuestiona es nuevo, inaudito, utópico. Vimos ya que esa misma fue la reacción del rey Fernando y del provincial de los dominicos en España ante los sermones de Montesinos. Nuevo será invariablemente el Evangelio cuando se le lee desde el pobre.

El texto del Eclesiástico leído en el contexto de las experiencias de Bartolomé de Las Casas tiene para él una tercera y capital enseñanza: la incompatibilidad entre el *culto a Dios y la explotación del pobre.* Ese pasaje escrituario le recordaba el clásico tema profético de que la ofrenda a Dios sin la práctica de la justicia es una ofrenda manchada con la sangre del pobre. Inútil por eso pretender creer en el Dios de la Biblia si se vive sustentándose "con sangre de indios" (1516; V, 106). La muerte del pobre es el sacrificio que la codicia del dominador ofrece al dios oro, porque en el mundo de la

acumulación del capital "menos se estima reverencia y adora a Dios que al dinero" (1531, V, 87b). Defender la vida y el bien temporal del indio será para él, en adelante, un modo de afirmar al Dios vivo de la Biblia. No hay que perder de vista este punto, porque es central para comprender tanto la teología de Las Casas, como su acción misionera. Su conversión a Cristo en el pobre da lugar a una nueva práctica. Porque lo que "el poderoso Dios y piadoso padre" tiene en estima es "liberar a los opresos" (1531, V, 46a). Oprimidos por el apetito del oro y de las minas que años más tarde el "anónimo de Yucay" considerará blasfematoriamente como el motivo por el cual hay Evangelio y Dios en las Indias. Otro Evangelio y otro Dios dirían al unísono Bartolomé de Las Casas y José María Arguedas.

2. LOS CRISTOS AZOTADOS DE LAS INDIAS

Las Casas adquiere desde el inicio de su lucha una conciencia clara de que la opresión del indio es contraria a la "intención de Jesucristo y a toda la Escritura", porque lo que Dios quiere más bien es la "liberación de los oprimidos". Esta es una convicción profundamente arraigada en él y motor de la lucha que llevará a lo largo de toda su vida. El pobre es amado por Dios con un amor de predilección porque del más chiquito y del más olvidado tiene Dios la memoria muy reciente y muy viva" (1531, V. 44b), esta preferencia debe ser por lo tanto una norma de vida para el cristiano. Y fray Bartolomé recordando que aquellos que explotan y asesinan al indio "tienen el oro por vivo y principal fin" los descalificará como cristianos diciendo polémicamente, en un texto que ya hemos citado, "Cristo no vino al mundo a morir por el oro" (V, 88b). Serán por el contrario el oro, el dinero, la ambición de las riquezas y el capital los que harán morir a Cristo, asesinando a los indios. En efecto, el fraile dominico en una de su páginas más profundas, bellas y evangélicas identificará a los "opresos indios" con Cristo mismo.

En la "Historia de las Indias", las Casas nos relata cómo en su empeño por "amparar a estas míserias gentes y estorbar que no pereciesen", se embarcó poco después de su conversión en una difícil y discutible empresa de colonización pacífica en tierras hoy de Venezuela. Para ésto ofreció

dinero al rey a cambio de la concesión de tierras y otras facilidades. Un crudo realismo le hizo en ese entonces "por la mucha experiencia que tenía, fundar en esta negociación todo el bien, libertad y conversión de los indios, en el puro interés temporal de los que le habían de ayudar a conseguirlo" (II, 490b).[30] Esta negociación escandalizó a alquien que apreciaba mucho al clérigo Las Casas, éste nos refiere entonces la explicación que dio a esta persona amiga; esto nos ha valido uno de los más impresionantes pasajes de toda su obra que vale la pena transcribir íntegramente: "Súpolo el clérigo y dijo: señor, si vieses a Nuestro Señor Jesucristo, poniendo las manos en él y afligiéndolo y demostrándolo con muchos vituperios, ¿no rogarías con mucha instancia y con todas vuestras fuerzas que os lo diesen para adorar y servir y regalar y hacer con él todo lo que como verdadero cristiano deberías de hacer? Respondió: 'Sí, por cierto'.¿'Y si os no lo quisiesen dar graciosamente sino vendéroslo, no lo comprarías? '. 'Sin alguna duda, dijo él sí compraría'. Añadió luego el clérigo: 'Pues de esa manera, señor, he hecho yo, porque yo dejo en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una, sino millares de veces, cuanto a de parte de los españoles que asuelan y destruyen aquellas gentes y les quitan el espacio de su conversión y penitencia, quitándoles la vida antes del tiempo, y así mueren sin fe y sin sacramentos; he rogado y suplicado muy muchas veces al Consejo del rey que las remedien y les quiten los impedimentos de su salvación, que son tenerlos los españoles en cautiverio a los que tienen ya repartidos, y a los que aún no, que no consientan ir españoles a cierta parte de tierra firme donde los religiosos, siervos de Dios, han comenzado a predicar el Evangelio, y a los españoles que por aquella tierra vara, con sus violencias y malos ejemplos, los impiden y blasfeman el nombre de Cristo: hanme respondido que no ha lugar, porque sería tener la tierra ocupada los frailes sin que della tuviese renta el rey. Después vi que me querían vender el Evangelio, y por consiguiente a Cristo, y lo azotaban y abofeteaban y crucificaban, acordé comprarlo, proponiendo muchos bienes, rentas y riquezas temporales para el rey, de la manera que vuestra merced habrá oído" (II, 511b).

Detrás de la paradójica "venta del Evangelio y de Cristo", y del ambiguo y reformista intento de colonización

pacífica, una pasión anima a Las Casas: su amor por Jesucristo vivo, flagelado, abofeteado, crucificado y muerto en los "pobres cautivos" de las Indias. De allí su convicción de que amar a Cristo es liberar al indio e impedir que "se le quite la vida antes de tiempo". Una vez más, y esta vez indentificándolo con Cristo, hallamos ese agudo sentido del pobre, y de su vida concreta, material, temporal. Despojarlo, explotarlo, matarlo es "blasfemar el nombre de Cristo". Ya habíamos encontrado esta idea en los dominicos de la Española y por las mismas razones; se ofende al hombre de Cristo —decían ellos— con el contratestimonio que se da al impedir "la vida y la multiplicación temporal" de los indios.

Hallamos un eco más de ese texto central en otra obra de fray Bartolomé. Citando a Agustín de Hipona a propósito del importante texto de Mateo 25, 31—46, Las Casas se pregunta con agudeza "si pues ha de ir al fuego eterno aquel a quien Cristo le diga: estuve desnudo y no me vestiste. ¿Qué lugar tendrá en el fuego eterno aquel a quien le diga, estaba vestido y tú me desnudaste?[31] . Porque de eso se trata en realidad en la Indias, no sólo de no vestir al desnudo, sino de desnudar abusiva y violentamente a los pobres de esas tierras; de despojar de lo que legítimamente pertenece al indio, de robar al pobre y en él a Cristo mismo. A esta perspectiva no pueden llegar evidentemente los que consideran a los indios raza inferior por naturaleza como Ginés de Sepúlveda, el gran adversario de Las Casas, o sus sofisticados seguidores de hoy; ni tampoco quienes se limitan a ver en ellos a hombre depositario de derechos formalmente iguales a todos los demás, como Francisco de Vitoria. Sólo se alcanza esa cima de la espiritualidad si se percibe, como lo hizo Bartolomé de Las Casas, en el indio al pobre del evangelio[32] . Los habitantes de las Indias son seres humanos con todos los derechos que eso implica, pero son sobre todo "nuestros hermanos y Cristo ha dado su vida por ellos" hasta llegar a identificarse con esos "opresos indios"[33] . Este será el punto central del pensamiento teológico de Bartolomé de Las Casas que se presenta así con profundas raíces evangélicas y espirituales, a ellas conduce invariablemente la práctica de la solidaridad con el pobre. Esta perspectiva lo distinguirá, neta y definitivamente, de los considerados grandes teólogos españoles del siglo XVI que prefirieron permanecer más bien en un nivel filosófico, jurídico o a lo sumo jurídico—teológico. Las consecuencias de estas diferencias no son pocas.

Unas palabras para concluir. Las exigencias evangélicas son permanentes y por eso mismo son siempre nuevas. Ellas rechazan un mundo construido sobre el despojo y la explotación, porque pisotear los más elementales derechos de los pobres y oprimidos es repudiar al Hijo de Dios que se hizo uno de ellos en la historia. Esta ha sido a lo largo de los siglos una de las más profundas intuiciones místicas y una de las más grandes fuentes inspiradoras de la acción histórica de la comunidad cristiana.

La fuerza profética de Pedro de Córdoba, Bartolomé de Las Casas y otros, está en haber sabido ser fieles al Evangelio en las circunstancias de su tiempo; y en haber visto en las naciones indias al pobre real de que habla la Biblia. Y lo hicieron descarnadamente, cuestionando el sistema colonial, enfrentando al poder político, desenmascarando pretendidas justificaciones teológicas de un orden social injusto. El itinerario de estos hombres que, como dirá más tarde de sí mismo el indio Huamán Poma de Ayala, salieron de su propio mundo para ir "en busca de los pobres de Jesucristo", está lleno de logros y fracasos, avances y retrocesos, claridades y confusiones, aciertos y errores. Pero precisamente por todo ello ese camino representa para nosotros un requerimiento hondo y urgente.

Hoy, en otro contexto, y gracias a esa irrupción del pobre en la historia latinoamericana de que hemos hablado al comienzo de estas páginas, tomamos nueva conciencia de la urgencia de la defensa de los oprimidos, de un compromiso con su liberación, de un anuncio profético del Evangelio, de una reflexión teológica sobre el Dios libertador. Lo que Puebla llama "la antievangélica pobreza", en que viven las grandes mayorías de nuestro subcontinente tiene, como lo dice la misma conferencia episcopal, hondas causas estucturales; y tiene también sofisticadas maneras de encubrir esa dura realidad. Las justificaciones sociales y religiosas de la opresión del pobre, son mucho más complejas que en tiempo de estos frailes misioneros, y penetran incluso la mentalidad y las actitudes de los mismos explotados y marginados. Razón de más para anunciar oportuna e inoportunamente, siguiendo el ejemplo de esos misioneros, el Evangelio de la liberación en Jesucristo y denunciar el rompimiento de la amistad con Dios, el pecado, raíz última de la injusticia social.

Cuando vemos levantarse al presente en América Latina la esperanza de la liberación de una opresión secular, y surgir, bajo el impulso de Medellín y Puebla, comunidades cristianas desde ese pueblo pobre, los hechos recordados nos hacen ver una profunda continuidad en la opción por el pobre. Opción fecundada por la sangre de los mártires de ayer; pensemos en el obispo Antonio Valdivieso, muerto por los encomenderos de Nicaragua (34) ; de hoy, evoquemos a Mons. Oscar Romero, asesinado —como muchos antes de él en estos últimos años, por dar testimonio de la existencia de pobres y oprimidos en su país, por comprometerse con su liberación y por sostener su esperanza en el Dios que se encarna en la historia (35).

Contra esa sangre martirial se enfrentarán siempre los que pretenden, interesada o doctoralmente, que en la defensa del oprimido, tal y como hoy se presenta en nuestra sociedad hay una desviación o una reducción del mensaje evangélico. Ese testimonio prueba que los que siembran la muerte se irán con las manos vacías, y que sólo los pobres tienen las manos llenas de historia y de vida.

Una teología que quiera ser fiel a la compleja y rica realidad de opresión y esfuerzos de liberación que se vive entre nosotros, será siempre un signo de contradicción. Esto no debe llamar la atención, ni llevar a rasgarnos las vestiduras, es necesario comprender que no puede ser de otro modo. Esa teología viene, en verdad, de una contradicción real, dolorosa y exigente que ella traduce al nivel de la reflexión sobre el Dios en quien creemos. Se trata de la contradicción que existe entre la situación del pobre en América Latina y la voluntad de justicia y de amor del Padre.

NOTAS

(1) "Nueva Crónica y buen Gobierno". París, Instituto d'ethnologie, 1936, p. 1109.
(2) Id. p. 1110.
(3) José Dammert, "Un indio acusador de extorsiones" (texto mimeografiado, 15 de Mayo de 1976, de cuatro páginas).

(4) Los textos de Bartolomé de Las Casas están tomados principalmente de las "obras escogidas" 5 tomos, edición e introducción de Juan Pérez de Tudela, Biblioteca de autores españoles (BAE), Madrid, 1957–1958. Para simplificar citaremos poniendo entre paréntesis en nuestro texto la indicación del tomo en números romanos, la página y la columna correspondientes. En el caso del vol. V, que trae una selección de trabajos, señalaremos previamente la fecha del escrito respectivo. Como se sabe los tomos I–II contienen "La Historia de las Indias, y los tomos III–IV "La Apologética Histórica".

(5) Hay una pequeña controversia alrededor de la fecha exacta de este sermón. El gran conocedor de la vida de fray Bartolomé, Manuel Jiménez Fernández señala la fecha del 30 de Noviembre ("Fray Bartolomé de Las Casas: A Biographical Sketch" en "Bartolomé de Las Casas in History" ed. por J. Friede y B. Keen, 1971, Northern Illinois University Press, p. 74). En verdad, la indicación que da Las Casas y el texto bíblico apuntan más bien al cuarto domingo de Adviento (Cf. José de Martín Rivera "El sermón de Fray Antonio de Montesinos" en "Libro Anual" editado por el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, México, 1974, pp. 113–117; y que en adelante citaremos con la Sigla L A).

(6) El texto de esta real cédula se halla en LA, pp. 173–176.

(7) "Mensajera del Provincial de los dominicos, para los dominicos que están en las Indias, de reprehensión (Marzo de 1512)" en LA, p. 177–178.

(8) "Mensajera del Provincial de los dominicos para el Vicario general que está en las Indias, sobre lo de los sermones (16 de Marzo de 1512)" en LA, p. 172.

(9) Texto citado, en LA, p. 174.

(10) "Carta de Vice-provincial (fr. Pedro de Córdoba) y sacerdotes del Convento de Santo Domingo dirigida a los muy reverendos padres" (texto escrito seguramente a fines de 1516) en LA, p. 160.

(11) La situación de los pobres y oprimidos hoy nos hace igualmente sensibles a esta exigencia fundamental. Recordemos el hecho con que comienza el texto "Dános nuestro pan de cada día". Firmado por cerca de mil religiosas y sacerdotes del país (Noviembre – 1979): "En la reunión semanal de reflexión en una parroquia de barrio, una señora de edad, dice: 'yo, como he vivido bastante, me estoy preparando para morir; los viejos estamos más cerca de la muerte'. Una joven responde en seguida: 'no, abuelita; eso era antes, ahora son los niños los que están más cerca de la muerte' Sigue un largo silencio que marca la gravedad de la situación".

(12) "Carta del Vice-provincial . . ." en LA, p. 160.

(13) Las Casas refiere en la "Historia de las Indias" que fray Pedro de

Córdoba no se sintió en condiciones de aceptar la responsabilidad que al respecto le proponía la Corte.

(14) "Carta del Vice-provincial . . .", en LA, p. 160.

(15) id, p. 162.

(16) "Carta dirigida a S.M. por Fray Pedro de Córdoba vice-provincial de los frailes de Santo Domingo que moran en las Indias". (Santo Domingo, 2 de Mayo de 1517), en LA, p. 165.

(17) id. p. 166.

(18) l.c.

(19) id. p. 165.

(20) José Chacón y Calvo "La experiencia del indio ¿un antecedente a las doctrinass de Vitoria? Madrid, Asociación Francisco de Vitoria, 1934, p. 214.

(21) "La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América" Madrid, 1944.

(22) "Las corrientes literarias en la América Hispánica" México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 21.

(23) "Bartolomé de Las Casas precusor del anticolonialismo", México, siglo,XXI, 1974, pp. 26—30. De modo similar se habían expresado anteriormente los historiadores Raúl Porras Barrenechea y Jorge Basadre. Citemos un texto del primero de ellos: "Las Casas es un verdadero caudillo continental, el jefe de un gran partido político defensor de la libertad de los indios . . . El de Las Casas fue en realidad un primer partido internacional y socialista, cuyos principios agentes fueron los padres dominicos y franciscanos". (citado por Mons. José Dammert "Oposición de ideas en el siglo XVI", texto mimeografiado, 31 de Diciembre de 1973, de cuatro páginas). Las expresiones son interesantes, pero ciertamente excesivas y cruzan categoría de épocas distintas; digamos además que Porras, biógrafo elogioso de Pizarro, tiene en su obra claras críticas a ese detractor de conquistadores que fue Las Casas.

(24) Enrique Ruiz Maldonado piensa sin embargo que Las Casas nunca fue encomendero en sentido estricto. Es posible que el dominico que le negara la absolución fuese fray Pedro de Córdoba, por quien Las Casas tuvo siempre una gran veneración.

(25) Las Casas "Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión", México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 440.

(26) En verdad fray Bartolomé no llamará conversión a este momento de su vida, como se hace con frecuencia; sólo empleará ese término al hablar de su decisión de hacerse dominico después del fracaso de Cumaná. De otro lado, Demetrio Ramos Pérez ("La 'conversión' de Las Casas en Cuba: el clérigo y Diego Velásquez", en "Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas", Sevilla, 1974, pp. 247—257) ha demostrado a través de un acucioso análisis de

textos que la llamada "primera conversión" de Las Casas es un proceso que desarrolla a lo largo de varios meses.

(27) Las Casas señala, por ejemplo, que los conquistadores ganaron a su causa a don Juan Cabedo, primer obispo del Darién, manifestándose generosos con él. "También se presumió —dice— que Diego de Velásquez le había untado las manos ayudándole para el camino . . . esperando que le podía en la corte con el rey nuevo, que era el Emperador, en sus negocios ayudar" (I, 530—531). Conquistadores y encomenderos seguirán usando en el método de "untar las manos" para defender sus privilegios. Así, por ejemplo, los notables de México consideraron importante recompensar con largueza la defensa que Gines de Sepúlveda hacía de la presencia peninsular en las Indias (cf. Lewis Hanke "Aristotle and the American Indians"; Bloomington, Indiana University Press, 1959).

(28) Carta de Las Casas a Domingo de Soto publicada por Marcel Bataillon "Pour 'l'epistolario de Las Casas. Une lettre et un brouillon" en "Etudes sur Bartolomé de Las Casas", Paris, 1965, p. 221.

(29) Las Casas "Apología", ed. Angel hosada, Madrid, 1974.

(30) Este contrato sería una expresión de aquello que Jiménez Fernández llama "el posibilismo" de Las Casas, es decir un sentido práctico que lo llevaba a aceptar, pese a lo alto de sus ideales aquello que era susceptible de realización.

(31) "Del único modo . . ." p. 429. Y en otro pasaje, hilvanando textos bíblicos, preguntará desafiantemente: "Y nuevamente, con las muertes o carnicerías con que lo inundan todo en sangre humana, ¿se cumple con aquel precepto: no testificarás contra la vida de tu prójimo? , ¿es esto no derramar la sangre del inocente? , ¿es no hacer traición a tu hermano? , ¿es esto dejar de obrar mal? , ¿buscar la justicia? , ¿socorrer al oprimido? , ¿juzgar al huérfano? , ¿defender a la viuda? , ¿no entristecer a los hombres? , ¿no arrebatar nada por la fuerza? , ¿dar de su pan al hambriento? , ¿no es esto más bien quitárselo? , ¿no es esto más bien ser causa de que miles de personas de ambos sexos, de todas condiciones, dignidades y edades perezcan de hambre? ". A lo que responderá sin ambages "Estos hombres más bien hacen libaciones en honor de Baalim, es decir, del ídolo peculiar de los que tal hacen y que es el que los domina y los tiene sujetos y está en posesión de ellos; en otras palabras, el deseo de dominar, la inmensa ambición de enriquecerse que nunca se sacia ni tiene fin, y que es también una idolatría" (id. pp. 373—374).

(32) Cf. Juan B. Lasségue "La larga marcha de Las Casas", Lima, CEP, 1974, pp. 157.

(33) "Apología", ed. Losada.

(34) Su asesinato es relatado así: "Sucedió que predicando en favor de

la libertad de los indios, reprehendió a los conquistadores y gobernadores, por los malos tratamientos que hazian a los indios. Indignáronse tanto contra él, que se lo dieron a entender con obras y con palabras . . . Entre los soldados que avian venido del Perú, a esta tierra mal contentos, fue un Juan Bermejo, hombre de mala intención. Este se hizo de parte de los hermanos Conteras –Gobernador de Nicaragua– . . . Salió acompañado de algunos . . . y se fue a casa del obispo, que le halló acompañado de su compañero fray Alonso, y de un buen clérigo, y perdiendo el respeto a lo sagrado, le dió de puñaladas" (González Dávila), "Teatro Eclesiástico de la Primitiva Iglesia de las Indias Occidentales", T. 1, p. 235–236; citado por Enrique Düssel "El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres, 1504–1620" México, 1979, p. 335–336.

(35) Ver textos y testimonios sobre Mons. Romero en "Páginas", N° 29, Mayo – 1980.

EDUARDO HOORNAERT

Teología y acción pastoral en Antonio Vieira SJ: 1652-1661

El sacerdote portugués Antonio Vieira (1608–1697) es el jesuita más famoso de la historia del Brasil. De sus largos 89 años de vida, estuvo 52 en Brasil: 27 años en Bahía (entre la edad de 6 y 33 años), nueve años en Maranhão (entre 1652 y 1661, con interrupción de seis meses mientras fue al Reino a defender los intereses de la misión maranhense) y finalmente 16 años, otra vez en Bahía, de los 73 años hasta la fecha de su muerte.

Su figura histórica ha sido siempre muy controvertida: su primer biógrafo André de Barros SJ (1746) lo describe como jesuita modelo, dedicado y santo, mientras que el obispo de Viseu, Francisco Alexandre Lobo (1826) lo presenta como un hombre vanidoso y ambicioso; en eso es secundado por el historiador maranhense João Francisco Lisboa (1865). A finales de siglo XIX dos autores, Carel (1889) y Cabral (1900), realizaron su vida sacerdotal y religiosa, mientras el portugués João Lúcio de Azevedo (1918–1921) puso en evidencia su personalidad política y Serafim Leite SJ, en su monumental *"Historia da Companhia de Jesus no Brasil"* (1938–1950, 10 vol.) hizo de él un retrato predominantemente apologético.

Vieira ha sido descrito como político (Hermâni Cidade: 1955) y misionero (Maxime Haubert: 1964), predicador

(Luis Gonzaga Cabral 1901) y teólogo (Raymond Cantel: 1960). ¿Cuál es su verdadera imagen? ¿Cómo fue Antonio Vieira "objetivamente"? Nos parece que esta pregunta, tan frecuentemente repetida a lo largo de la numerosa literatura sobre el famoso jesuita, nos llevaría a un callejón sin salida: el pasado ya no vuelve y los documentos aunque numerosos, son todos "parciales" y "partidarios", por así decirlo. Por eso, pensamos arrancar desde otra pregunta: ¿Cómo funcionó la teología de Vieira dentro de la realidad por él vivida? ¿Cuál fue el mecanismo de este funcionamiento? ¿Qué significó su teología, respectivamente, para el estado central portugués, el estado periférico maranhense y sobre todo para los indígenas, sean los del área externa aún no reducida, sean los ya asentados en aldeas por los misioneros, encuadrados en el servicio de los residentes? Queremos entonces, aproximar teología y acción pastoral misionera y para ello el período maranhense de Vieira (1652–1661) nos ofrece excelentes oportunidades por ser un período ampliamente documentado, tanto de escritos emanados del mismo Vieira (vea HCJB, Vol. IX) como por literatura proveniente de los estados portugués y maranhense. Trataremos en primer lugar de la teología de Vieira, para después estudiar el funcionamiento de ella en el marco de la situación concreta de la colonización del Maranhao.

I. LA TEOLOGIA EN ANTONIO VIEIRA

Es imposible entender la teología de Vieira sin antes conocer las corrientes mesiánicas que se dieron en Portugal a partir del siglo XVI. Estas corrientes provienen de tres grupos sociales: en primer lugar los "cristianos-nuevos" o judíos que tuvieron que bautizarse a fines del siglo XV para no ser expulsados de Portugal y que alimentaron un ansia mesiánica; en segundo lugar los "cristianos-viejos" que experimentaron una especie de "neo-joaquimitismo", o ideología de una era feliz y bendecida, a partir de los mensajes del abad Joaquim de Fiore (1130–1202) continuamente reavivados y reanimados; en tercer lugar los comerciantes que entendieron los famosos descubrimientos transatlánticos como un acontecimiento nunca alcanzado en la historia de la humanidad, ni por los griegos ni por los romanos: esta euforia se

encuentra en la epopeya "Os Luzíadas" de Camoes. (R. Cantel, 1960, passim).

Estas tres corrientes convergían, entre 1530 y 1546, hacia las famosas "trovas" de Bandarra, zapatero de Trancoso que leía mucho la biblia y que fue consultado por los cristianos-nuevos sobre el significado de la historia de Portugal. Las "trovas" de Bandarra, profetizaron acerca de un rey que dominaría el mundo entero y bajo su imperio el único Dios verdadero sería adorado. Los judíos vieron en este rey a su Mesías, y los cristianos la realización del reino de Dios. Este mesianismo fue tan poderosamente propagado que ni siquiera la Inquisición logró reprimirlo. Es en él marco de este mesianismo que debemos entender el evento de Ourique, la leyenda, fundadora de Portugal, propagado por los cistercienses de Alcobaça a partir del inicio del siglo XVII. Esta leyenda atribuía la fundación del Portugal al mismo Cristo que le había aparecido a Don Alfonso I Heriques en Ourique en el año 1139, prometiéndole fundar el "Reino de Dios por Portugal". Portugal habría de ser el quinto imperio (después de Asiria, Persia, Grecia y Roma), un Reino de paz definitivo y universal.

Una parte de estas previsiones mesiánicas se cumplieron el día 21 de diciembre de 1640, cuando el conde de Braganca se hizo rey de Portugal, Don Joao IV. Era la restauración portuguesa, después de la "cautividad" bajo los Felipes (españoles), entre 1580 y 1640. Predicadores, profetas y apologistas aseguraron que en aquella fecha una parte de las previsiones de Ourique se realizaron y que la otra (Portugal como Imperio de Dios en el mundo) se realizaría a continuación.

Cuando Vieira arribó a Lisboa en 1641, él encontró esta euforia mesiánica por todas partes y simpatizó profundamente con ella. Su teología fue una síntesis grandiosa, científica y bíblicamente fundamentada en la historia por él vivida a partir del mesianismo de Bandarra, de la tradición de Ourique y de otras tradiciones que vivían en diversos grupos portugueses de la época. Sobre todo sus escritos *Historia do Futuro* (editada por Hernâni Cidade) y *Clavis Prophetarum* (aún inédita): como también su *"Defensa frente al Santo Oficio"* y diversos sermones expresan esta teología mesiánica y entusiasta.

El principio unificador de toda la teología de Vieira, lo que caracteriza su interpretación de la providencia, de la cristología, de la soteriología y de la moral, es el principio mesiánico: El Reino de Dios por Portugal. Veamos un texto típico:

> El Reino de Portugal, en cuanto reino y en cuanto monarquía, está obligado, no sólo por caridad sino por justicia, a buscar activamente la conversión y la salvación de los paganos, a la cual muchos de ellos por su incapacidad e ignorancia invencible no estan obligados. Esta obligación la tiene Portugal en cuanto que reino: porque éste ha sido el fin particular para el cual Cristo lo fundó e instituyó, como consta en la misma institución. Y tiene esta obligación en cuanto a monarquía: porque ésta ha sido el intento y contrato con el que los Sumos Pontífices le concedieron el derecho de las conquistas , como consta en tantas bulas apostólicas. Y como el fundamento y base del reino de Portugal por ambos títulos es la propagación de la fe y la conversión de las almas de los paganos, no sólo perderán infaliblemente las suyas todos aquellos sobre quienes recae esta obligación, si se descuidaren o no cuidaren mucho de ella, sino el propio Reino y Monarquía, suprimida y perdida la base sobre la cual ha sido fundada, hará de aquella conquista la ruina que en otras tantas partes se ha experimentado. Y nos lo quitará el mismo Señor que nos lo dio, como a los malos colonos: auferetur a vobis Regnum Dei e dabitur genti facienti fructus eius (Mt. 21, 43). (Cit. De Bie, 318)

El Reino de Portugal es identificado entonces con el Reino de Dios en marcha. De ahí que el rey portugués sea distinto de otros reyes:

> Todos los reyes son de Dios, pero los demás reyes son de Dios hechos por el Hombre: el rey de Portugal es de Dios y hecho por Dios y por eso más propiamente suyo (Cit. De Bie, 426)

Esta elección especial del Reino Portugués, tiene una dimensión misionera:

> Los otros hombres por institución divina tienen solamente la obligación de ser católicos: el portugués tiene la obligación de ser católico y de ser apostólico. Los otros cristianos tienen la obligación de creer la fe; el portugués tiene la obligación de creerla y además de propagarla (Cit. De Bie 427).

La historia de Portugal es historia de salvación, es historia sagrada. Dios actúa en ella de manera continua. Portugal es el "seminario" de la fe a ser propagada por Africa, Asia, América. Las carabelas portuguesas son de Dios, en ellas van juntos los misioneros y los soldados, pues . . .

> . . no solamente son apóstoles los misioneros, sino también los soldados y capitanes, porque todos van a buscar paganos y traerlos a la luz de la fe y al gremio de la iglesia (Cit. De Bie, 320).
> En otras tierras unos son ministros del evangelio, mientras otros no, en las conquistas de Portugal, todos son ministros del evangelio (Cit. De Bie, 320).

En este contexto la separación entre Iglesia y Estado no tiene sentido, pues podría debilitar la obra misionera. Vieira no estaba en condiciones de criticar el estado portugués como tal y se limitaba a criticar los abusos, manteniendo vivo su entusiasmo mesiánico acerca de los reyes que gobernaban el país en el período de su misión maranhense: Don Juan IV (1640–1656) y Don Alfonso VI (1656–1667), sin embargo ninguno de los dos respondieron a tan ardientes expresiones de fe y adhesión mesiánica. Para arquitectar esta síntesis teológica, Vieira fue a buscar fundamentos bíblicos en los siguientes textos del Antiguo testamento:

– Daniel 227 ss, especialmente 44–45:

> En el tiempo de estos reyes, Dios hará surgir un reino que jamás será destruido. Este reino no pasará a otras manos, sino que pulverizará y destruirá a todos estos reinos, y se quedará eternamente.

– Daniel 7, 27:

> El reino, el poder y la grandiosidad de todos los reinos del mundo serán entregados al pueblo de los santos de Dios Altísimo: eterno será su reino. Todos los reinos lo servirán y le serán sometidos.

– Zacarías 6, 1–8:

> Los cuatro carros tirados por animales que salen para recorrer toda la tierra (Estos son, en la lectura hecha por Vieira, los cuatro imperios: asirio, persa, griego y romano, que anteceden

el imperio definitivo, el portugués). Cristo entregó directamente, en Ourique este imperio futuro en las manos de Don Alfonso I, de suerte que el rey portugués sea directamente Vicario de Cristo, sin ser intermediario el papa. Por el contrario, los textos pontificios solamente pueden ser aplicados a América, posteriormente al beneplácito real. Esta es la doctrina de Juan de Solórzano Pereira en su libro: "De Indiarum Iure", Madrid, 1629–1639, condenado por Roma en 1642, pero enviado y recomendado por Vieira a los misioneros del Maranhão en 1680 (M. Haubert 1964, 170).

Esta teoría del vicariato del rey portugués, extrema interpretación del patronato, fue defendida por A. Vieira hasta el fin de su vida y revestida de contornos dogmáticos, bíblicos y patrísticos. No obstante Roma instituye en 1662 la Congregación "de Propaganda Fide" para combatir el patronato, éste se hizo tan fuerte que Vieira, en su segunda estadía en Roma, participó de negociaciones acerca del nombramiento de obispos en Brasil y disputó con el padre Lachaise, jesuita francés que defendió el derecho papal sobre estos nombramientos. (M. Haubert, 1964, 149). Para Vieira, el rey no era solamente vicario de Cristo en América, sino también superior inmediato de los obispos y dirigía, en última instancia, toda la actividad misionera.

El mesianismo teológico de Vieira, centrado en el rey de Portugal, es la llave interpretativa de sus demás discursos, sea acerca de los indígenas o de los portugueses en América.

1. Los indígenas son por orden divina, beneficiarios de un derecho anterior a cualquier otro "derecho humano" (o sea la libertad, la vivienda, el casamiento, etc): el derecho a la salvación.

> Portugal está obligado, no solamente por caridad sino también por justicia, a buscar efectivamente la conversión de los paganos, pues éstos, por incapacidad o ignorancia invencible, no tienen esta obligación (Cit. M. Haubert, 1964, 161).

El texto es importante pues indica que este derecho soberano a la "conversión y salvación", no aflora a la conciencia de los indígenas por "ignorancia invencible". El tema de la "ignorancia invencible" de los paganos, muy discutido en Vieira, aleja su reflexión teológica de las intuiciones fundamentales de Bartolomé de las Casas, según la cual Cristo está

siendo flagelado en la persona de los indígenas. (Historia de las Indias III, Cap. 138). Los indígenas son comprendidos por Las Casas, como miembros "en potencia" del Cuerpo Místico de Cristo, de suerte que, haya espacios de salvación fuera de los cuadros de la cristiandad. Esta intuición fundamentalmente mística recorre toda la vida y obra de Las Casas y lo lleva a asumir posiciones políticas cada vez más alejadas de los proyectos coloniales (Ver el excelente artículo de André Vincent, 1974). Vieira no comparte esta mística, basada en lo que el tomismo tiene de más sano. El está enteramente envuelto por el entusiasmo mesiánico relativo al "Reino de Dios por Portugal" y nunca llega a encarar al indígena fuera de los marcos de este plan de Dios revelado en Ourique de forma definitiva; nunca considera el rostro del indígena como revelación propia, anterior a las revelaciones de su propia tradición. Si Vieira defiende a los indígenas, él lo hace a partir de una fundamental "negatividad", esto es, él queda sensibilizado por su falta de libertad, por su sufrimiento, etc, pero nunca atribuye al indígena no-reducido una positividad. Fuera del sistema cristiano, el indio no tiene valor para él. Decididamente la distancia entre las intuiciones teológicas fundamentales de las Casas y Vieira es enorme, no obstante sean las formulaciones un tanto fluctuantes en los dos.

El derecho de los indios a la salvación relega todos los demás derechos a un segundo plano. De esta forma comprendemos por qué Vieira, por un lado, combate la esclavitud de los indios por los residentes de Maranhão —por el motivo que existe la alternativa misionera de las reducciones— y por otro lado, es contrario a la sacramentalización de negros cimarrones en el "quilombo dos Palmares", (Azevedo, 1931, II, 273) pues para los negros no existe reducción. A partir de esta premisa del derecho a la salvación, Vieira construye complicados razonamientos teológicos, con la intención de apaciguar las conciencias frente a los abusos más que evidentes. El justifica el sistema de trabajo forzado, de reparto de los indios en las reducciones, no obstante en la práctica éste sea mucho peor que el servicio en las casas de los residentes en San Luis o Belén. Este reparto debía limitarse, en teoría, a seis meses por año, de dos en dos meses, para asegurar a los misioneros y a las tropas de rescate los portadores, remeros, colectores y soldados, en fin todo el trabajo pesado o peligroso (M. Haubert, 1964, 47, 59, 83). En la práctica

raramente los indios servían menos de diez meses por año y morían después de dos o tres años de extenuados servicios (M. Haubert, 1964, 89). Para Vieira, los repartos sirven directamente para la obra de salvación del mundo por Portugal, mientras que la esclavitud sólo sirve a la codicia de los residentes de San Luis o de Belén. Contra el argumento de que muchos indígenas se mueren en estos repartos Vieira responde que les es garantizada aquí en la tierra una "salvación oculta", y allá en el cielo una "salvación abierta" (*De Bie*, 67). El mismo razonamiento se aplica a los africanos: en Africa son "etíopes" y como tales imbuídos de "ignorancia invencible". Migrando al Brasil o al Maranhão ellos pueden vencer esta ignorancia, pero solamente gracias al servicio de los blancos (*Hoornaert*, 1974, 83–88), pues mucho peor que la esclavitud del cuerpo lo es la del alma. Sirviendo al Señor terrestre como se sirve a Dios, el esclavo recibirá el premio celestial. Los textos bíblicos citados por Vieira para apoyar este discurso son: Col. 3, 22–24; Ef. 6, 5–9; 1 Pedro 2, 18–21; Lc. 12, 37:

> Ya estoy persuadido sin duda, que el cautiverio de la primera transmigración (del Africa al Brasil) es ordenado por Su Misericordia para la libertad de la segunda (de la tierra al cielo) (Cit. *De Bie*, 423).

Los famosos sermones de Vieira pronunciados en Maranhão frente a los colonos portugueses y que algunas veces fueron interpretados como la defensa de una libertad absoluta de los indios, deben ser comprendidos en el marco total de la teología del jesuita, en la cual el derecho a la salvación es primario, mientras los otros (por ejemplo el derecho a la libertad aquí en la tierra) son sólo secundarios. En caso de conflicto el derecho primordial vence: de esta forma, Vieira legitimaba siempre las "bajadas" que en la realidad diezmaron las poblaciones amazónicas.

2. El derecho primordial de los portugueses en América, que es a la vez un deber sagrado, es el derecho a la evangelización.

Como los indígenas no buscan espontáneamente la salvación por "ignorancia invencible", los portugueses están obligados por un deber, en cierto modo supletorio, a asegurar a los paganos, perdidos en la tierra de la ignorancia y del

pecado, la salvación. El derecho de los portugueses es fundamentalmente idéntico al de los indígenas, pero en sentido contrario. Ambos derechos estan condicionados por la misma jerarquía entre un derecho primordial (salvación - evangelización) y los demás "derechos humanos", todos secundarios. Así como Jesús eligió los doce apóstoles y los envió a predicar el evangelio por todo el mundo a partir de Galilea, así también El elige al pueblo portugués y lo envía a evangelizar al mundo entero a partir de Ourique. La jurisdicción concedida por el papa Calixto III en 1456 a los reyes católicos y la donación de tierras hechas por Alejandro VI a los mismos reyes en 1493, así como el derecho del padronazgo son concretizaciones históricas y decurrencias prácticas de este derecho misionero, absoluto y supremo. El padronazgo es misionero, expresión de la "militia cristi", tan bien explicado por Juan Solórzano Pereira. Vieira traspone al nivel teológico y sobre todo mesiánico las consideraciones jurídicas de Solórzano y les da la fuerza de un entusiasmo simple e incondicional, de una exaltación retórica envolvente. Aún hoy, al leer los sermones de Vieira (¡Y cómo debe haber sido envolvente el espectáculo teatral de un sermón de Vieira dentro de una iglesia barroca repleta y espléndidamente iluminada!), no se escapa a la impresión de que este hombre, al elaborar los tortuosos laberintos de sus discursos, logró engañar (tal vez en primer lugar) a sí mismo y creer que estaba diciendo la más pura verdad.

Provienen del derecho a la evangelización una serie de otros derechos de los portugueses misioneros en relación a los indígenas: el de las "bajadas" (también llamadas "entradas" o "rescates"), o el de la guerra justa (en ciertas condiciones), el de las reducciones. Vieira, sin embargo, no permite la esclavitud, pues está convencido que la reducción corresponde mejor a los intentos de la evangelización. Más adelante veremos qué significa eso concretamente.

II. LA FUNCIONALIDAD DE ESTA TEOLOGIA AL INTERIOR DE LA HISTORIA MARANHENSE ENTRE 1652 Y 1661

La teología de Vieira nace de una acción pastoral y se encamina a la acción. Por eso mismo debe ser situada dentro de los marcos más amplios de la sociedad en la cual está inserta. Para ello vamos a dar cuatro pasos: pretendemos

verificar, en primer lugar, los "actores" o personajes con los cuales Vieira se enfrentó durante su período maranhense, ya sea entrando en conflicto con ellos, ya sea estando de acuerdo. En segundo lugar consideremos los "actores" o fuerzas más o menos organizadas que actuaban por detrás de la acción de los personajes. Después intentaremos "leer" esta historia a partir de los indígenas, para finalmente decir algo sobre el desenlace de este episodio misionero, considerado a partir del mundo indígena.

1. LOS ACTORES O PERSONAJES

Podemos agruparlos en cuatro bloques: a) los que gravitan alrededor del Rey de Portugal; b) lo que actúan alrededor de las cámaras Municipales de São Luis y Belén; c) los jesuitas y finalmente; d) los indios.

Vieira ejerció su actividad misionera en Maranhao y en Pará durante los reinados de Juan IV (1640–1656) y Alfonso VI (1656–1667). El rey se encuentra en el centro de la actividad del misionero, pues a él se le envían numerosas cartas y de él se esperan las nuevas leyes. El rey es asesorado, para fines de política exterior, por el Consejo Ultramarino desde 1642 y, —precisamente a causa de los insistentes llamados de Vieira— por la Junta de las Misiones desde 1655. El director de esta Junta es el sacerdote jesuita André Fernández quien, al mismo tiempo, es confesor del rey, y muere en 1660. André Fernández es gran confidente de Vieira en la segunda parte del episodio maranhense, entre 1655 y 1660. El mismo Vieira formó parte de la corte real como predicador y desde Maranhäo siguió recibiendo emulaciones en Lisboa por esta causa.

Un poco más alejados, pero no menos importantes, son los capitanes generales de Maranhäo y de Pará respectivamente, sustituidos por los gobernadores que unifican las dos Capitanías en un Estado, después de 1655. Los Capitanes Generales fueron Baltazar de Souza Pereira (Maranhäo) e Inacio do Rego (Pará), los gobernadores: André Vidal de Negreiros (en 1655) y Pedro de Melo (después de 1658). El poder efectivo de los Capitanes o gobernadores es bastante limitado: Pedro de Melo se queja que solamente posee cuatro soldados y no puede decidir nada en el problema entre Vieira y los residentes de San Luis y Belén. (M. Haubert, 1964, 101).

Bastante más poderosa es la Cámara Municipal de San Luis, cuyo procurador, Jorge Sampaio de Carvalho, logra la expulsión de Vieira en 1661. En esa época existen dos Cámaras: la de San Luis y la de Belén. Ellas representan los intereses de los así llamados "residentes" de estas nacientes Villas, en número aún reducido. En 1660 San Luis tiene solamente 600 residentes (M. Haubert, 1964, 101).

Además de las Cámaras y sus aliados existen los dos Vicarios-generales y los superiores de las demás órdenes religiosas, todos alejados de la política de los jesuitas en la época.

Un tercer bloque de personajes gravita en torno a Antonio Vieira quien, además de predicador real en la corte de Lisboa, es también superior de las misiones jesuíticas en Maranhäo. El no está de acuerdo en que lo llamen "repartidor de los indios" y "padre de los cristianos", dos títulos provenientes de la experiencia portuguesa en la India (M. Haubert, 1964, 46). A veces Vieira actúa también como predicador en las iglesias de los jesuitas, ya sea en San Luis, o en Belén, lo que no deja de constituirse en una importante arma política, siempre dirigida contra los "residentes" y las Cámaras Municipales que los representan.

El cuarto grupo es casi anónimo y casi no tiene protagonistas, por lo menos al nivel de los textos escritos. El es genéricamente denominado "indio", pero específicamente Ibajara (en el río Itapecuru). Tocantins (en el río del mismo nombre), Nheengaiba (en la isla Marajó), Tobajara (en el, cerro de Ileiapaba). Son los hombres sin habla y sin rostro en torno a los cuales gira todo el drama maranhense. Ellos ocupan el inmenso espacio de lo "no dicho", de la "ausencia historiográfica", son los que se "murieron antes de tiempo", como decía Las Casas. El discurso acerca de ellos es un discurso acerca de los muertos, de los que desaparecieron frente al mundo de los blancos. Es un discurso que pretende ser cristiano, ellos deben, por el contrario, ocupar el centro del palco, pues representan a Cristo en América, así como lo intuyó el mismo Las Casas.

En los textos en torno a Vieira solamente emerge un protagonista indígena, llamado Guaquaíba (o Guarapaúba, Copaúba, Acapaúba). El se revela contra la vida en las reducciones y se rehusa a convidar a los sacerdotes por celebrar las

misas o administrar los sacramentos. Es amonestado por las autoridades y finalmente atraído por Vieira para Belén, bajo pretexto de falsas promesas. Al llegar a Belén es tomado preso por orden del mismo Vieira (M. Haubert, 1964, 103–104). Este episodio no mejoró las relaciones ya tensas entre Vieira y los demás habitantes de Belén, que se aprovecharon del caso para criticar las reducciones, . . . ahora ya no por amor a los indios, sino por amor al sistema de esclavitud de los indios, combatido por Vieira y por la práctica pastoral de las reducciones.

Para completar el cuadro, todavía debemos presentar a un protagonista, el herrero Cardoso residente en Belén, quien fue invitado en 1653 por el capitán-general Inácio do Rëgo a organizar una "bajada" de indios en el Tocantins. Esta indicación reveló a Vieira, para quien la "bajada" debiera ser un movimiento esencialmente misionero cuya finalidad sería la evangelización. Los soldados solamente debieron acompañar la "bajada", según el punto de vista de Vieira, para proteger a los misioneros. Al organizar una bajada en el Tocantins sin misioneros, el capitán-general cometió el error de explicitar demasiado que sus intereses no eran precisamente misioneros. (M. Haubert, 1964, 64).

2. LOS ACTORES O FUERZAS ORGANIZADAS

Por atrás de los "personajes" actúan los actores. Son las fuerzas organizadas atrás de los acontecimientos. Los protagonistas o personajes se mueven con una autonomía que sólo es relativa, no obstante ella existe. Son capaces de cambiar el curso de la historia si lograran articular una fuerza organizada. ¿Será que las ideas misioneras y teológicas de Vieira lograrán "cambiar" la historia de Maranhão? Para poder contestar a esta pregunta, tenemos que averiguar cuáles son los actores.

Tenemos en primer lugar el rey con su corte, inclusive el confesor y predicador, con las estructuras centrales como el Consejo ultramarino y la Junta de las Misiones, o periféricas como las capitanías o gobernadores maranhenses: actúan en nombre del estado central portugués que, a su vez, es impulsado por el sistema mundial capitalista en expansión (I. Wallerstein, 1980).

Uno de los problemas más urgentes de este estado central en el siglo XVII fue el de la rivalidad con los estados capitalistas emergentes como Holanda, Inglaterra y el Norte de Francia. Este problema fue duramente sentido en Maranhäo a causa del valor estratégico de la desembocadura del río Amazonas. Si lograse asegurar la cuenca amazónica en el norte y la cuenca platense en el sur, Portugal aseguraría tranquilamente para sí la "exclusividad comercial" en el Atlántico Sur. De ahí por qué, para el estado portugués, la cuestión más importante en Maranhäo era militar, o sea el control sobre la región. Pero, ese interés no coincidía con el del estado periférico maranhense.

Este estado periférico, ubicado en América, representaba los intereses de los "residentes", fuesen laicos o religiosos, o aún los mismos gobernadores en cuanto residentes. Estos intereses se articulaban a través de la Cámara Municipal, principalmente la de São Luis, y más tarde también la de Belém. Así el protagonista Jorge Sampaio de Carvalho, Procurador de la Cámara de São Luis, representaba el estado periférico de Maranhäo en conflicto (no obstante de índole no antagónica) con el estado portugués, puesto que los residentes de Maranhäo querían "hacer" tabaco o azúcar para elevar su nivel de vida, lo que en la práctica presuponía la esclavización de los indígenas. La vida en Maranhäo siempre fue dura para los residentes; ellos no tuvieron condiciones de comprar negros del Africa igual a como lo hicieron sus colegas brasileños, tuvieron que acudir a los indios y al esclavismo colonial indígena, ardorosamente combatido por los jesuitas. El estado periférico maranhense nada más era una frontera, siempre móvil, del sistema mundial capitalista en expansión sobre los inmensos espacios amazónicos. Solamente la Cámara Municipal le daba cierta consistencia y lograba congregar los intereses de esta naciente burguesía que abarcaba tanto a los hacendados como a los comerciantes y también al clero del hábito de São Pedro con sus vicarios-generales (más tarde con el obispo), y los religiosos.

Entre los religiosos se destacaban los jesuitas que formaban en la realidad una fuerza aparte. ¿Fue que los jesuitas en Maranhäo formaban "un estado dentro del estado", como fue dicho y escrito en el auge de la crisis pombalina (1750–1760)? Creemos que la realidad fue básicamente dife-

rente. Los jesuitas estaban seguramente aliados al estado central portugués, más que otros religiosos, sin embargo no nos parece acertado afirmar que esta alianza era incondicional. Ella era secundaria y dependiente del empeño del estado en cuanto misionero. Los jesuitas de la época encaraban el mundo como un espacio a ser evangelizado y el estado portugués como el instrumento providencial de esta evangelización. En caso de que el estado portugués dejara de ser evangelizador (lo que la experiencia demostró), los jesuitas le retirarían su lealtad y alianza (lo que sucedió). Los jesuitas participaban también de los interéses de los residentes en Maranhão, pero igualmente de modo mediado y crítico. Si acaso estos intereses estuvieran en conflicto con los de la evangelización (es el caso de las haciendas de caña y tabaco), los jesuitas se negarían a colaborar para defenderlos. El principio misionero orientador de la acción del grupo jesuítico, por más que estuviere imbuído de mesianismos ingenuos e ilusiones políticas, creó en él una distancia crítica, tanto frente a la política del estado central portugués, como frente a los intereses del estado periférico maranhense. Los jesuitas formaban parte de esos estados; no vivían fuera de la sociedad, pero constituían un grupo crítico dentro de ella y no un "estado dentro del estado".

El inmenso mundo indígena de la Amazonía significaba en la época un área exterior al sistema mundial en expansión. Como si fuera aplanadora este sistema avanzaba sobre las estructuras del mundo indígena, destribalizándolo y masificándolo. El primer y más grande resultado de esta expansión capitalista fue la desaparición de millones de indígenas por la contaminación, por la esclavitud, por los terribles repartos (trabajos forzados como remeros, soldados, cargadores o colectores en la colecta de las famosas "drogas del sertao)", por las guerras, por las misiones religiosas que perseguían inexorablemente la resistencia cutural. El segundo resultado fue la división de la fuerza indígena entre "indios mansos" (indios de iglesia) e "indios bravos", los primeros persiguiendo a los últimos en una lucha fratricida.

Frente al drama de los grupos indígenas, las insensibilidad de Vieira y de los misioneros en general era invencible: ellos estaban acometidos por una "ignorancia invencible" referente a la libertad religiosa de los pueblos no cristianos en general y de los indios en particular.

Resumiendo: ¿cuál fue la toma de posición de Vieira y de los demás jesuitas dentro de la sociedad en que vivían? Parece que podemos contestar de la siguiente forma: integrados en la política del estado portugués colonizador por una alianza que no dejaba de ser condicional, los jesuitas, que también formaban parte del estado periférico maranhense, se alejaban bastante de los intereses de los demás residentes, no tanto por amor a los grupos indígenas en sí, sino por amor a una determinada idea de misión. ¿Es que esta toma de posición logró de alguna forma cambiar los rumbos de la sociedad en Maranhão? Para contestar a esta pregunta tenemos que averiguar la "realidad" detrás de los discursos y de las acciones. Sabemos que Vieira logró que se pasara la ley de 09/04/1655, particularmente favorable a las reducciones, reforzada por la ley de 10/04/1658. Estas leyes anularon la ley de octubre 1653 que fue articulada por los residentes y permitía la esclavitud indígena. Estas fueron victorias de Vieira y de los jesuitas en general, al nivel de las leyes. Y al nivel de la realidad ¿qué sucedió?

3. LA REALIDAD A PARTIR DEL MUNDO INDIGENA

A partir del punto de vista portugués se debe subrayar en la acción jesuita, la conquista de leyes indigenistas que condenaban de forma más o menos clara la esclavitud indígena. Desde la ley de 1624 gestionada por el franciscano Frei Cristovao de Lisboa, pasando por el permiso de 1638 logrado por iniciativa del jesuita Luis Figueira, por la carta real de 1647 acerca de los rescates, por la ley de 1648 y la provisión de 1649 sobre el trabajo de los indios, por la ley de 1653 que fue una victoria de la Cámara Municipal en contra de los jesuitas, por las leyes de 1655 y 1658 que fueron victorias de Vieira contra la Cámara Municipal, hasta la ley desastrosa de 12/09/1663 que fue un nuevo triunfo de los colonos, la lucha jurídica fue continua.

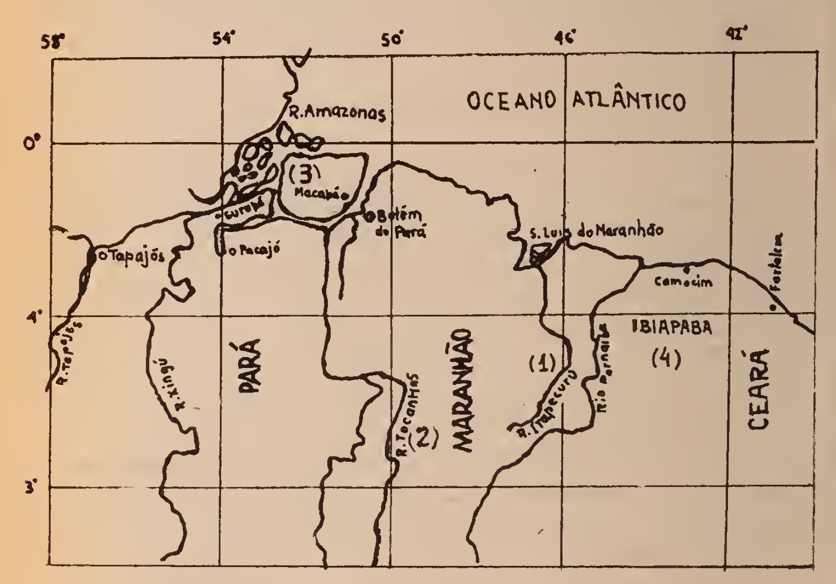
Mirando aún la realidad a partir de los indígenas, tenemos que reconocer que esta lucha jurídica en poco o nada alteró la inexorable penetración del sistema mundial capitalista en dirección a las nacientes de los ríos amazónicos, para de ahí sacar fuerzas de trabajo y riquezas que fuesen negociadas en Europa.

Estas penetraciones se denominaban "bajadas" o "entradas" o aún "misiones" y Vieira participó directa o indirectamente de cuatro de ellas:

La del río Itapecuru, en Maranhäo (1), gran río navegable por más de 700 Kms., tras los indios Ibajara. Como el mismo capitán Baltazar de Souza Pereira poseía haciendas de tabaco a lo largo del río, esta "misión" fue interrumpida, para gran decepción de Vieira (M. Haubert, 1964, 63).

La del río Tocantins, en Pará, en 1653 (2). El capitán Inácio do Rego hizo un llamado al herrero Cardoso para que se fueran a cargar indios y no llamó a los misioneros, para gran escándalo de Vieira. Este capitán poseía también haciendas de tabaco a lo largo del río Tocantins (M. Haubert, 1964, 64).

MARANHAO EN LA EPOCA DE VIEIRA



(1) Missão no Itapecurú.
(2) Missão no Tocantins.
(3) Missão entre os Nheengaebas.
(4) Missão no Ibiapaba.

La gran misión de las Nheengaebas (literalmente: los que hablan mal, cuya lengua es mala) de la Isla Marajó (3), organizada por Vieira con gran gusto y que resultó en la reducción pacífica de 100.000 indios, según la carta de 28/11/1659 dirigida al rey (M. Haubert, 1964, 91).

La misión en el cerro Ibiapaba entre los tobajaras (4), ampliamente documentada en la literatura jesuita (M. Haubert, 1964, 94).

Además de estas cuatro misiones, durante este periodo realizó la muy comentada "jornada de oro" que fue un gran fracaso. Esta jornada fue acompañada por el sacerdote jesuita Souto Mayor (M. Haubert, 1964, 88).

Para los indígenas el vínculo entre misioneros y "bandeirantes" cazadores de indios y ladrones de tierras era por demás evidente, como también la relación entre la misión religiosa y la imposición de trabajos forzados. Lo que a los ojos de los mismos misioneros quedó oscurecido a causa del "envolvimiento" y de la fascinación ejercida sobre su mente por discursos nobles y pretendidamente evangélicos, era claro y cristalino a los ojos de los indios.

Aún así, los indios prefirieron los misioneros a los militares de las tropas de rescates, pues para los indios, las reducciones misioneras eran un mal más pequeño, vistas las alternativas frente a las cuales se hallaban: o morirse, o huir, o aceptar la "doctrina". El último "mal" era el más pequeño, principalmente para evitar la muerte y también por permitir una relativa persistencia de las raíces culturales, a pesar de todo.

4. EL DESENLACE

A partir de 1660 los acontecimientos se precipitaron en el estado de Maranhão. Los jesuitas poseían en 1661 en la región, 40 misioneros en 38 aldeas con 4.000 indios ya reducidos y 24 aldeas de los así llamados "Catecúmenos" (M. Haubert, 1964, 111). Todo esto fue desmantelado en 1663 gracias a la nueva ley del 12/09/1663, emanada de la corte de Don Alfonso VI, quien se volviera contrario a los planes de Vieira.

También y principalmente, del lado indígena el desenlace fue trágico: de 25 Nheengaebas reducidos por Vieira en

su tercera jornada misionera, solamente uno quedó con vida; los demás murieron debido a enfermedades contagiosas. Y así se dio el terrible "despoblamiento" de toda la región de la desembocadura amazónica, confirmado por el mismo Vieira en el memorial que escribió en 1678 "sobre las cosas del Maranhäo", mencionando que más de quinientos pueblos fueron destruidos entre Säo Luis y Gurupá en el periodo 1615–1652 (cit. Hoornaert, 1977, 405). Después de 1652, y posteriormente a 1661, la misma destrucción prosiguió . . .

III. CONCLUSION

¿Podemos decir que con este desenlace, todo estaba irremediablemente destruído y que a fin de cuentas de nada sirvieron la teología y la acción pastoral de Vieira y de sus compañeros? Esta angustiante pregunta —la cual lleva consigo un juicio de alianza entre misión y colonización de tipo capitalista— nos obliga a plantear algunas distinciones necesarias.

1. No se puede negar que Vieira y compañeros formaban parte tanto del estado central portugués (Vieira mismo aún viviendo en Maranhäo, todavía quedó como predicador real de la corte de Lisboa) como del estado periférico maranhense. En los sermones de Vieira pronunciados en contra de los residentes del Maranhäo, se percibe un cierto espíritu de superioridad del "cortés" de Lisboa frente al provincianismo rústico y "peregrino" (como se decía en la época) de los residentes maranhenses. Aún así no dejó de existir una distancia crítica entre los misioneros y el estado portugués, creada por el tema misionero. Los jesuitas aceptaban el estado en cuanto misioneros. Su lealtad al estado estaba condicionada por la prioridad misionera, (el caso de Cardoso en el Tocantins, el de las haciendas de capitanes y gobernadores en el Itapecuru y Tocantins). De ahí nació, al inicio, la decepción, la revuelta y ulteriormente una reflexión más madura.

2. Sobre todo la experiencia de las dos últimas misiones, la de los Nheengaebas y la de los Tobajaras, le enseñó a Vieira que el tema de la "monarquía portuguesa esencialmente misionera" debía ser matizado y que la relación entre

monarquía y propagación de la fe debía ser problematizada. Un texto importante en este sentido es el siguiente, reflejo de la experiencia de una reducción pacífica de los Tobajaras:

> Dios venció en pocos días con pocos hombres desarmados donde tantos gobernadores por más de veinte años con soldados, fortalezas, guarniciones y grandes gastos no hicieron si no empeorar la situación para que Portugal llegase a comprender, y los ministros del rey a persuadirse que los primeros y más grandes instrumentos de la conservación y prosperidad de esta monarquía son los ministros de la propagación de la fe para la cual (propagación) Dios la instituyó y creó (la monarquía) (cit. M. Haubert, 1964, 95).

Con estas palabras estaba creada la distancia entre misioneros y gobernadores, se abría un espacio para las reducciones autónomas (gobernados por misioneros).

3. Todo el periodo maranhense de Vieira debe ser interpretado a partir de la alternativa estructural que se creó en la frontera entre área externa, es decir el mundo indígena articulado según tradiciones propias, y área periférica del sistema capitalista en expansión. Esta alternativa se llamaba reducción. La reducción se constituyó en "actor" de la historia, en fuerza organizada. Este sí tenía la posibilidad de tornarse un "estado dentro del estado"; o "contra el estado", y no los jesuitas como grupo de religiosos. Los jesuitas sólo fueron importantes porque optaron por las reducciones y creían en la fuerza latente de esta alternativa. Esta fuerza —por lo demás latente— era toda la fuerza de la "resistencia con astucia" que encontramos hasta hoy en el seno del catolicismo popular. Lo verdaderamente importante no era, entonces, la teología de Vieira, no obstante ésta crease la posibilidad de alejamiento crítico frente al sistema, sino la praxis pastoral refleja que llevó a Vieira a un realismo siempre mayor. En este sentido, no solamente los jesuitas fueron importantes sino también los demás misioneros en la medida en que optaron por esta praxis misionera, la única capaz en aquella época de resistir el avance del capitalismo en la Amazonía.

BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, Joao Lúcio de, História de Antônio Vieira, Lisboa, 1918–1921[1] (2 vol), 1931[2].

BARROS, André de, Vida do apostólico padre A. Vieira, Lisboa, 1746[1], 1858[2].

CABRAL, Luis, Une grande figure de prêtre: Vieira, Paris, Retaux, 1900.

CABRAL, Luis Gonzaga, Vieira Pregador, Porto, 1901[1] (2 vol), 1936[2].

CANTEL, Raymond, Prophétisme et Messianisme dans l'oeuvre de Vieira, Paris, 1960.

CAREL, Ernest, Vieira, sa vie et ses oeuvres, Paris, Gaume, 1879.

CIDADE, Hernâni, Atividade política do padre A. Vieira, em: Independência, 1955, 22–32.

DE BIE, Jan, God in de sermoenen van Padre Antônio Vieira, Tese Lovaina, 1970.

HOORNAERT, Eduardo, Formacão do catolicismo brasileiro: 1550–1800, Petrópolis, 1974[1], 78[2].

HOORNAERT, Eduardo (org), História da Igreja no Brasil I, Petrópolis, 1977[1], 1979[2].

LAS CASAS, Bartolomé de, História de las Indias, em: Biblioteca de Autores Españoles, XCVI, Madrid, 1961.

LEITE, Serafim, História da Companhia de Jesus no Brasil (abr. HCJB), Rio de Janeiro, 1938–1950, (10 vol).

LISBOA, João Francisco, Vida do Padre Antônio Vieira, São Luis, 1865.

LOBO, Francisco Alexandre, Discurso Histórico e crítico acerca do padre Antônio Vieira, Coimbra, 1826[1], 1897[2].

PEREIRA, Juan de Solórzano, De Indiarum Iure, Madrid, 1629–1639.

VINCENT, André, L'intuition fondamentale de Las Casas et la doctrine de Saint Thomas, Nouvelle Revue Théologique, 1974, 944–952.

WALLERSTEIN, Immanuel, The Modern .World-System, II: Mercatilism and the Consolidation of the European World-Economy 1600–1750, New York, Academic Press, 1980.

Hacemos numerosas citas sacadas de la obra de HAUBERT, Maxime, L'Eglise et la défense des 'sauvages': le père Antoine Vieira au Brésil, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles, 1964.

CUARTA PARTE

TEOLOGIA DURANTE LA INDEPENDENCIA Y EL PERIODO LIBERAL

Juan Germán Roscio: La teología del triunfo de la libertad sobre el despotismo

I. INTRODUCCION

La monarquía española era teocrática y clerical así como la sustentación del orden colonial establecido en la América hispana. Es lógico pues que el intento de independencia de la Corona española por parte de las colonias americanas se presentara en un primer momento como rebelión contra el orden establecido por Dios. Petenecía a los intereses establecidos y dominantes de la época y al sentido común asimilado y vivido como connatural por la mayoría de los creyentes, la idea de que Dios en esta contienda era pro-monárquico y pro-español.

Cualquiera que hubiera sido la filosofía inspiradora de la independencia tendría que enfrentar esta resistencia. Pero resulta que la filosofía política que sirvió de inspiración y de orientación a los líderes de la emancipación provenía de esa gran revolución cultural de la Ilustración que desde su cuna europea irradiaba su inspiración hacia las tierras americanas. Es históricamente evidente el choque que se produjo entre la Ilustración y el régimen de cristiandad imperante con el que se identificaba la Iglesia Católica, su sentir y su pensar. La Ilustración es producto del mundo cristiano y de su capacidad de desacralizar la naturaleza y el orden social creado

por el propio hombre, sin embargo por lo menos dos siglos largos de la historia de la Iglesia Católica han estado marcados por la dificultad profunda de comprensión, de asimilación y reinterpretación de su papel a la luz de este movimiento histórico nacido en Europa, pero que tiende hoy a convertirse en patrimonio generalizado de la humanidad en todas sus formas culturales. Naturalmente hoy esta asimilación implica también crítica y superación. Es evidente que la Ilustración es un movimiento histórico quecomo tal irrumpe con agresividad y con la absolutez de su carga utópica. El tiempo se encargará de reducirlo a sus contenidos posibles y a sus limitaciones evidentes: La diosa razón resultó ser en muchos aspectos opresora e irracional.

Pero en el momento en que la minoría de ilustrados americanos trataban de inspirar con las nuevas ideas republicanas un vasto movimiento emancipador, chocaban con el sentir y el pensar de la mayoría y específicamente con la teología que oficialmente había implantado en estos reinos la estrecha alianza de la Iglesia y la Monarquía borbónica: el derecho divino de los reyes. La soberanía del pueblo era el nuevo dogma que se quería enfrentar al derecho divino de los reyes. No es que la teología tradicional católica defendiera las monarquías absolutas, aunque fueran arbitrarias. Pero en este punto lo tradicional cristiano (por ejemplo el derecho de rebelión contra el tirano, contra el rey que gobierna negando el bien común a los pueblos) había sido proscrito de los seminarios y universidades, olvidado y borrado del sentir y entender de los pueblos.

No es extraño que en Venezuela, donde se alzó la punta de lanza que llevó la Independencia a seis naciones y fue luz precursora para otras, junto con un estadista-guerrero como Simón Bolívar, surgiera un estadista-teólogo como Juan Germán Roscio. El uno tuvo que preparar las armas para vencer a las tropas españolas. El otro tuvo que acudir a las fuentes y raíces de la reflexión teológica para sacudir la idelogía religiosa imperante y producir una teología liberadora que ganara el sentir y el pensar de los pueblos para la causa de la independencia. Evidentemente la tarea concientizadora de ganar adeptos americanos para la causa de la independencia no era ni exclusiva ni principalmente teológica, pero la teología tenía una notable importancia y

España hacía uso de ella a través de los clérigos. Todavía en 1820 Roscio en carta a Santander recalca que la fuerza de España en la guerra reside en la adhesión de los americanos a su causa: "La España nos ha hostilizado con gente americana, con provisiones americanas, con caballos americanos, con frailes y clérigos americanos, y con TODO americano"(1).

En la mente de Roscio formaban una unidad la tarea teológica de compatibilizar el cristianismo con los principios políticos liberales y republicanos y con la lucha de los pueblos dominados por su liberación. Naturalmente no era fácil que sus ideas se popularizaran en tan corto tiempo como para hacer mella en el balance de la guerra. El mismo Roscio reconoce la dificultad y el poco éxito en vida de su teología. Lo que no quita nada del mérito y de sus enseñanzas para el futuro.

II. ¿QUIEN ES JUAN GERMAN ROSCIO?

Juan Germán Roscio es un laico cristiano con buena formación teológica y jurídica que desde 1809 abrazó la causa de la independencia. Ocupando cargos destacados hasta llegar a ser Vicepresidente de la recién creada república grancolombiana. Su lucha por unir en su vida la condición de cristiano, de republicano y de luchador por la independencia es expresada en el testamento que, obligado por una enfermedad, hizo en 1818 en Filadelfia: "Primeramente declaro y confieso que profeso la religión Santa de Jesucristo y como más conforme a ella, profeso y deseo morir bajo el sistema de gobierno republicano, y protesto contra el tiránico y despótico gobierno de monarquía absoluta, como el de España." (2) "Item declaro: que el dicho mi hermano tiene conocimiento de las propiedades que tengo en mi país, a quien suplico, que luego que lo permitan sus circunstancias y las de mi país se ponga en posesión de ellas para que las emplee en continuar la guerra contra los tiranos que pretenden oprimir por más tiempo la América del Sur"(3).

Su doctorado en Cánones y en Derecho Civil le dieron un destacado lugar en la sociedad colonial, aunque por su condición de hijo de mestiza se le negara el ingreso al Colegio

de Abogados. Hasta 1809 vivió dócilmente sometido a la Corona española como él mismo recordara en 1819 en Angostura al ser elegido Vicepresidente de la República[4].

Cuando el 19 de abril de 1810 el Cabildo de Caracas se rebeló contra Emparan, representante del orden napoleónico implantado en España*, Roscio entró al Cabildo como "representante del pueblo". En este momento tácticamente no optaron por la independencia completa, sino que valiéndose de la tradición y el derecho hispánico asumieron en nombre del pueblo la soberanía interinamente durante el destierro francés de Fernando VII. Meses después, al dar el paso a la proclamación de la independencia total, Roscio fue con Francisco Isnardy el redactor del Acta de Independencia. El elaboró en 1811 el "Manifiesto que hace al Mundo la Confederación de Venezuela" y tuvo un importante papel en la elaboración de la primera Constitución venezolana el mismo año.

A la caída de la primera república en 1812 fue detenido y llevado preso a Cádiz y de allá a Ceuta. Se fuga en 1814 pero es entregado a las autoridades españolas y de nuevo liberado en 1815.

Plenamente persuadido de que la primera república se perdió porque los americanos no entendían las nuevas ideas y porque el clero utilizaba la religión para presentar la independencia como opuesta al orden querido por Dios, publica en Filadelfia su obra "El Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo". Se trata de una legitimación teológica de la lucha por la libertad de los pueblos americanos presentada como "la confesión de un pecador arrepentido de sus errores políticos y dedicado a desagraviar en esta parte a la religión ofendida con el sistema de la tiranía"[5] . Roscio comenzó a idear este libro en la prisión de Ceuta[6].

Para 1818 también tenía escrito otro libro sobre tema religioso político titulado "Catecismo religioso político contra el real Catecismo de Fernando VII", pues lo menciona en el testamento[7] . Por desgracia dicho manuscrito se ha perdido.

---

* El capitán general español Vicente Emparan era afrancesado y había sido nombrado por Napoleón quien para la fecha controlaba casi toda España.

A fines de 1818 regresó a Venezuela y se incorporó al Congreso de Angostura, ciudad-capital del gobierno independiente de Colombia. Allá se iba a organizar la nueva república y de allí partirían las tropas que esta vez iban a tener éxito en el empeño emancipador.

Roscio en Angostura fue nombrado Vice-Presidente del Departamento de Venezuela y sustituyó provisionalmente a Zea, Vice-Presidente de Colombia. Al mismo tiempo se destacó como administrador público incorruptible mereciendo del Libertador el calificativo de Catón por su honestidad y severidad en el cumplimiento del deber.

Nacido en 1763 en San Francisco de Tiznados. Provincia de Caracas (actual Edo. Guárico), murió en 1821 en Cúcuta cuando se aprestaba a presidir como Vice-presidente de Colombia el Congreso Constituyente. Dejó viuda y una hija.

Su pensamiento teológico fundamental está recogido en su obra "El Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo", en varias de sus cartas, en el "Manifiesto" y en "El Patriotismo de Nirgua y Abuso de los Reyes" publicado en 1811 donde sale con argumentos teológicos al paso de los que eran sembrados por los clérigos para conseguir la sumisión de esta población al Rey.

En la obra de Roscio es indudable la influencia de los pensadores de la Ilustración y en particular del Contrato Social de Rousseau [8] . Trata de encontrar las raíces bíblicas de la fe donde la democracia, la libertad y la igualdad son defendidas y queridas por Dios.

III. EL PROBLEMA TEOLOGICO PLANTEADO POR LA GUERRA DE LA INDEPENDENCIA

Inicialmente el problema se plantea como cuestionamiento a la nueva realidad. ¿Puede un cristiano luchar contra el rey católico, contra el orden social de cristiandad y a favor de formas políticas ajenas (y opuestas) a lo que el cristianismo ha consagrado tras años de identificación? Pero a medida que se profundiza en la pregunta el cuestionamiento se vuelve contra esa fácil legitimación y casi identificación poseída como evidencia que obliga al cristiano a defender la

monarquía absoluta y el dominio español. ¿Es cristiana esta identificación? ¿Está acorde con el Dios de la Biblia, el Dios transmitido como defensor del orden colonial?

De esta manera el problema teológico se amplía hacia el cuestionamiento de la legitimación irrestricta que da cierto tipo de cristianismo a un orden de dominación social. Legitimación tan absoluta que pretende condenar en nombre del cristianismo toda novedad histórica que cuestione ese orden y esa dominación.

Es sabido que en las bases del cristianismo hay un radical rechazo al poder como dominación. Sólo es aceptable la autoridad y el poder correspondiente como servicio (Marcos 10, 42–45). Por eso para el siglo XVII había una amplia tradición sustentada en Santo Tomás, y reavivada por Suárez y Mariana entre otros, que sólo reconocía la autoridad política en cuanto gestora del bien común. De manera que el gobernante al convertirse en tirano "gestor del mal común", pierde su legitimidad hasta llegar a justificar la rebelión de los súbditos e incluso el tiranicidio en determinadas circunstancias.

Pero en las colonias americanas en la segunda mitad del siglo XVIII los Borbones habían prohibido la docencia de esta doctrina calificada de "jesuítica" por ser los jesuitas —ahora desterrados y suprimidos como orden por presión de los Borbones— Suárez y Mariana, sus principales actualizadores.

En los seminarios y universidades se enseñaba la doctrina más reciente y servil del "derecho divino de los reyes" que exigía de los súbditos un acatamiento absoluto de los reyes y su gobierno, ya que eran puestos por Dios y sólo Dios podía pedirles cuentas de su mal gobierno. El mismo Roscio dirá que él había oído de la existencia de la doctrina deslegitimadora de la tiranía, pero que a él no le habían enseñado y ahora se veía obligado a cimentarla.

La teología de la sumisión absoluta a la monarquía "católica" no era sólo ni principalmente un asunto académico que atañía a unos pocos cientos de clérigos, sino que a través de la predicación y el catecismo formaba parte de la vivencia y de la ética de la población hispanoamericana.

Por eso a los primeros brotes de los movimientos de insurrección trataron de salir al paso la jerarquía y los clérigos. En Venezuela el terremoto que asoló en Semana Santa de 1812 algunas ciudades del país fue presentado como castigo de Dios contra la impiedad de rebelarse contra el rey católico.

Hay que decir que en todos los países hubo clérigos y cristianos muy destacados que estuvieron de parte de la independencia desde el primer momento e incluso tuvieron un papel de precursores, pero ello a costa de ir contra la corriente oficial de la Iglesia y de la sociedad de aquel tiempo. Para citar sólo dos casos de Venezuela, el canónigo Cortés de Madariaga tuvo un papel destacado en el movimiento del 19 de abril de 1810 y el precursor Miranda, tras el desembarco en Coro, mandó leer en las iglesias y en las plazas la carta a los americanos del jesuita peruano Abate Vizcardo donde éste invita a la rebelión contra España.

Pero nada de esto contradice a la afirmación de que la secular identificación de la Iglesia con el orden de cristiandad establecido por la monarquía española llevaba a crear una especie de segunda naturaleza en el creyente que le hacía ver como impía la rebelión. Evidentemente no eran sólo razones teológicas y religiosas las que motivaban la sumisión de los pueblos americanos a la Corona, sino que la ideología de la sumisión está constituida por un conjunto de elementos culturales formando una estrecha unidad. Pero aquí nos interesa sólo el aspecto religioso puesto que Roscio expresamente quiso buscar argumentos teológico-religiosos y no sólo filosóficos para deslegitimar la dominación española.

Es difícil concebir que en aquel orden de cristiandad constituido laboriosamente durante siglos de estrecha alianza y hasta confusión entre la Iglesia y la Monarquía, pudiera la Jerarquía conceder a los cristianos la posibilidad de atentar contra ese orden. Era casi un absurdo sociológico que el orden feudal imperante bendijera a sus enterradores. Y ese absurdo no ocurrió, sino que en 1816 el papa Pío VII envió a todo el clero de América una carta urgiendo su participación activa contra el movimiento independentista como contrario a la religión. Conclusión lógica si a la religión se le identificaba, como era el caso, con el orden político social imperante. Y esta posición la presenta el Papa como exigencia "de

la santísima Religión que profesamos". La doctrina errada pero dominante del "derecho divino de los reyes" es urgida a los clérigos en esta carta pontificia: "Y como sea uno de sus hermosos y principales preceptos el que prescribe la sumisión a las autoridades superiores, no dudamos que en las conmociones de esos países, que tan amargas han sido para nuestro corazón, no habréis cesado de inspirar a vuestra grey el justo y firme odio con que debe mirarles. Sin embargo por cuanto hacemos en este mundo las veces del que es Dios de paz; y que al nacer para redimir al género humano de la tiranía de los demonios, quiso anunciarla a los hombres por medio de sus ángeles; hemos creído propio de las apostólicas funciones que, aunque sin merecerlo nos competen, el exitaros más y más con esta carta a no perdonar esfuerzo para desarraigar y destruir completamente la funesta cizaña de alborotos y sediciones que el hombre enemigo sembró en esos países"[9].

De acuerdo a esta teología y este análisis de la realidad les exhorta a demostrar a la grey "los terribles y gravísimos perjuicios de la rebelión" y a presentar ante sus ojos "las ilustres y singulares virtudes de nuestro carísimo hijo en Jesucristo, Fernando nuestro Rey Católico, para quien nada hay más precioso que la religión y felicidad de sus súbditos"[10].

Esta carta fue promulgada en Venezuela un año después —el mismo año en que se publicaba en Filadelfia "El Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo"— por el Vicario General del arzobispo de Caracas, Coll y Prat, exigiendo un gran celo en su aplicación. Es claro que el sentir del clero no era unánime, lo que hacía más urgente la insistencia del Vicario Dr. Manuel Vicente de Maya en la carta que acompaña al documento pontificio: "... os rogamos que habléis a los pueblos de vuestro cargo, para que, dando toda la importancia debida a las letras apostólicas cuya copia fiel os insertamos, se arranque de raíz la discordia, renazca el orden, florezcan las costumbres y brille con esplendor la fe"[11]. Más adelante agrega que "la voz del supremo Pastor que os exhorta a obedecer al más amable de los reyes, al defensor de nuestra fe, y al feliz resorte de nuestra prosperidad temporal, debe fijar ya vuestras irresoluciones, uniformar vuestras ideas y sentimientos, para que todos formemos una sola familia gobernada por el mejor de los padres. Esta obedencia, que os

pedimos en unión del sucesor de San Pedro, hará renacer de un modo prodigioso todos los bienes de que os privó la inobediencia"[12].

La fácil identificación de un orden social con la voluntad de Dios y la identificación de la carta papal con la voz de Dios lleva al Vicario a la siguiente conclusión: "Dios ha hablado; es forzoso obedecer". Refiriéndose al Papa dice "que su lenguaje es el de Jesucristo" y "que la plenitud de su poder y la firmeza de su fe garantizada por la palabra eterna de Jesucristo en la persona de San Pedro, hace enmudecer a los impíos y seductores que produjeron en medio de nosotros, y han sostenido por largo tiempo el espíritu de rebelión, que nos ha traído la ira del Todopoderoso y derramado sobre estas desgraciadas provincias un gérmen de males físicos y morales . . ."[13].

Esta era la situación en la que Juan Germán Roscio quería ser hijo fiel de la Iglesia y seguidor de Jesucristo mientras luchaba con todas sus capacidades por la independencia. Para ello tenía que demostrar —como lo hicieron en tiempo de la conquista Bartolomé de Las Casas, Vitoria, la escuela dominicana y otros en contra de la legitimación oficial de la Conquista encerrada en la Bula de Alejandro VI o en la teología del texto del Requerimiento— que el Dios cristiano no estaba con la dominación sino con la liberación de los pueblos de América. Demostrar ésto y hacer que llegara al pueblo esta teología y religiosidad fue la ardua tarea que se impuso Roscio. El insistió hasta el fin de su vida en que la fuerza de España no residía en los ejércitos peninsulares sino en la mentalidad de los mismos americanos: "Yo, aunque de los más serviles en la antigua administración española, cuando me desengañé, conocí también que nuestro mayor enemigo era la ignorancia, y el apego que ella había inspirado a los hierros de la esclavitud. Me dediqué muy temprano, aunque con poco fruto, a la táctica del desengaño; y todavía me atrevo a decir que he sido solo en esta empresa, cuya importancia ha sido mejor conocida por los enemigos que por nosotros mismos. Por fortuna la actual revolución de España (*) ha desarmado a los clérigos y frailes ignorantes y fanáticos; ya no podrán predicar, escribir, ni susurrar en el

---

* Se refiere a los acontecimientos de 1820.

confesionario, diciendo y enseñando que pecamos en nuestra revolución y en la lucha por nuestra independencia y libertad"[14].

Ya hemos dicho que para Roscio el problema no se planteaba sólo filosóficamente, sino que buscaba argumentos teológicos. Veía por todas partes argumentos para legitimar la tiranía y no para la liberación.

> Por desgracia y por virtud de un sistema pésimo de gobierno, ellas (las ideas que sustentaban la tiranía) eran el pasto de las aulas de Teología y jurisprudencia, que yo había frecuentado en la carrera de mis estudios. Yo suspiraba por una obra que refutase estos errores, no con razones puramente filosóficas, sino con la autoridad de los mismos libros de donde la facción contraria deducía sofismas, con que defender y propagar la ilusión. Tanto más deseada llegó a ser para mí esta obra, cuanto que uno de los impresos en circulación decía que "aunque atendida la filosofía de los Gentiles, no podía negarse al pueblo la calidad de soberano"; los que profesábamos la religión de Cristo, debíamos defender lo contrario, y confesar que el poder y la fuerza venían derechamente de lo alto a la persona de los Reyes y príncipes.
>
> En vano busqué lo que yo deseaba: No hallé más que discursos filosóficos, tan cargados de razón, que para nada contaban con la Biblia. Yo estaba muy lejos de pensar que faltasen defensores de la libertad, fundados en la autoridad de libros religiosos. Yo no podía "creer que desde que el ídolo de la tiranía erigió su imperio sobre el abuso de las Escrituras, hubiese dejado de tener impugnadores armados de la sana inteligencia de ellas. A mi noticia llegaron los nombres de muchos de ellos. Ya más, ya menos antiguos. Pero no aparecían sus escritos, cuando más urgía la necesidad del desengaño y de la impugnación de un error reproducido con mayor insolencia [15].

Intuía que esa interpretación no era correcta. "Me bastaba la excelencia de la moral del Evangelio para conocer que unos usos y costumbres tales como los de la monarquía absoluta y despótica, no podían conciliarse con el cristianismo"[16].

Con esta preocupación se dedicó al estudio de la Biblia. Y llegó a conclusiones: "Por fruto de mis tareas saqué argumentos contra la tiranía, y por la libertad nuevas pruebas del carácter sublime y divino de una religión que hace las delicias del hombre libre, y el tormento de los opresores"[17].

Pero estas conclusiones deben difundirse de manera que puedan popularizarse y contrarrestar la deformación legitimadora de la dominación: "Hagamos conocer al vulgo, que en esta línea no hay otros herejes entredichos y proscritos, que los mismos inquisidores, y cuantos a su imitación abusan de lo más sagrado contra la salud del pueblo. Inspirémosle todo el horror que merecen estos excomulgados vitandos, como profanadores del santuario de la Libertad. Cooperemos todos al exterminio de la tiranía, al desagravio de la Religión ofendida por el déspota que la invoca en su despotismo; unamos nuestras fuerzas para el restablecimiento de la alta dignidad de nuestros semejantes oprimidos" [18].

IV. LA RESPUESTA DE ROSCIO

En "El Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo" Roscio comienza confesando su pecado contra el Señor por haber creído en el despotismo. En la teología recibida por él "las prácticas opresivas del tirano se veneraban como divinas y eran tildados de irreligiosos cuantos usaban de su derecho contra este mal envejecido"[19]. "De esta subversión de principios es que el hombre, mejorado por la ley de gracia, se halla no obstante en peor condición que los paganos y judíos anteriores al nuevo orden de cosas consumado en la Cruz. Encorvado bajo el triple yugo de la monarquía absoluta, del fanatismo religioso y de los privilegios feudales, vive tan degradado, que ni aun conoce su degradación"[20].

"Tan constante ha sido la obstinación de los teólogos del poder arbitrario en querer amalgamar dos cosas inconciliables, el cristianismo y el despotismo, que irritados ciertos filósofos del siglo pasado, atribuyeron a la religión unos vicios que ella condenaba: vicios propios de los obstinados defensores de la monarquía absoluta e indignantemente imputados a nuestras relaciones con el Ser Supremo"[21].

1. INTERPRETACION DE LA BIBLIA

Roscio es liberal y con una formación del siglo XVIII por tanto hay algunas concepciones filosóficas y teológicas poco satisfactorias para el hombre de hoy e históricamente

superadas. Al mismo tiempo carecía de todos los avances de la exégesis moderna para poder realizar una hermeneútica más adecuada de la Escritura. Sin embargo tiene intuiciones muy acertadas en el empeño de buscar el apoyo bíblico contra la tiranía.

Una especie de contradicción básica y al mismo tiempo un acierto fecundo, radica en que por un lado busca en la Escritura argumentos contra el despotismo y les otorga autoridad, y por otro, cuando aparecen argumentos en contra dice que la Escritura sólo es verdadera en materia religiosa, pero no en las materias profanas como la política. Escribiendo sobre la soberanía del pueblo afirma: "Lejos de esta insensatez, el autor del libro de la Sabiduría reconoce y confiesa en otro lugar la majestad y poder del pueblo; pero aún cuando hubiese escrito contra ella, quedaría ilesa la verdad de este dogma político; y la infalibilidad prometida en los arcanos del Reino de los cielos no sería perjudicada en un ápice. Vuelvo a confesar que no son de este resorte las materias de gobierno, de física o astronomía. *Tan falible era en el curso de los astros como en política el escritor de los libros de la Sabiduría y Proverbios"* [22].

Aquí hay un acierto en no atribuir a la escritura una inerrancia en todos los aspectos del saber humano que la humanidad va desarrollando, sino en su aspecto salvífico. Es verdad que este mismo acierto va acompañado de cierta concepción dualista propia del liberalismo. El dualismo lleva a hacer de Jesucristo un "libertador puramente espiritual"[23] con lo que tiene el peligro de afirmar que lo espiritual no penetra todo el quehacer humano y toda la historia, no con su saber científico, pero sí con un saber sapiencial capaz de ordenar los otros saberes con el sentido profundo que da la revelación a las relaciones del hombre con Dios, con la naturaleza y con los demás hombres.

Pero a pesar de esta limitación encontramos el avance (sobre lo que le enseñaron) de que las ciencias cobraban su específica autonomía y que la Escritura no anulaba ni sustituía el necesario avance científico, sino que en esas materias había todo tipo de errores en la Biblia.

"Yo quería que cuanto contiene la Biblia fuese tan infalible y estable como los misterios y dogmas de la Reli-

gión, aunque nada tuviesen de común con ellos, con la moral cristiana y demás puntos concernientes al reino espiritual del Mesías. Para mi desengaño no bastaba ver en estos libros preocupaciones vulgares, errores físicos y astronómicos, descubiertos en otra edad: incapaz de reflexionar que si Jesucristo se acomodó a ellos en la práctica de su misión fue, sin duda, porque no era del resorte de ella enseñar a sus discípulos ciencias naturales y exactas, ni el arte de Gobernar"[24]. Este pensamiento venía a expresar la afirmación que ya en 1638 había hecho Descartes "el padre del pensamiento moderno": "Querer inferir de la Sagrada Escritura el conocimiento de verdades que únicamente pertenecen a las ciencias humanas y no sirven para nuestra salvación, no es más que utilizar la Biblia para unos fines para los que Dios no la ha dado en absoluto y consiguientemente, manipularla"[25].

El gran acierto de Roscio es comprender que la Biblia nos revela la opción radical de Dios a favor del oprimido y la identificación de su acción con la liberación integral hacia la fraternidad y filiación divina rompiendo las cadenas que tienen sometida a la creación entera al yugo de la esclavitud.[26] Los hijos de Dios que poseen la radical libertad de su amor se sirven de todas las ciencias y avances que se logran en las diversas etapas de la historia para comprender mejor las ataduras y las liberaciones y poder disponer de medios para hacer posible en la historia el camino hacia el reino.

2. HISTORIA HUMANA E HISTORIA DE SALVACION

Roscio concibe la historia como una profunda invitación de Dios al hombre a la creación de la libertad, la justicia, la convivencia. De ahí deduce algunas consecuencias importantes para la comprensión teológica de la causa americana. En el "Manifiesto que hace al mundo la Confederación de Venezuela" dice: "La revolución más útil al género humano, será la de la América, cuando constituida y gobernada por si misma, abra los brazos para recibir a los pueblos de la Europa . . ."; y agrega que "no es éste un sueño agradable, sino un homenaje que hace la razón a la providencia. Escrito estaba en sus inefables designios, que no debía gemir la mitad de la especie humana bajo la tiranía de la otra mitad; ni había de

llegar el día del último juicio, sin que una parte de sus criaturas gozase de todos sus derechos"[27]. En esa Providencia de Dios, llevada adelante en la historia por la libertad humana de quienes escuchan la invitación de Dios, hay un lugar para la América Libre. En 1811 en carta a Bello le dice que "nuestra independencia y libertad es obra divina". "Este es el plan que la eterna sabiduría tuvo a bien trazar en beneficio de las generaciones de Adán. Unas serán oprimidas y mañana sus opresores abatidos sufrirán la suerte que ellos habían descargado sobre los otros. Esta es la escena que se mira representada en todos los siglos; y no hay poder sobre la tierra que sea capaz de contener la serie de estos acontecimientos. Dios es justo; y todos quedarán igualados al nivel de la justicia. Los individuos, las comunidades, las grandes naciones, las principales partes del universo, todo, todo corre su turno, experimenta las amarguras y dulzuras de la fortuna y halla la igualdad de las suertes en el centro de la justicia eterna del Creador.

"Sobre la redondez de la tierra, han figurado ya las tres partes que componían el antiguo mundo. El Asia, Africa y Europa hicieron su papel y figura correspondiente . . ."[28].

Dios no es neutral en estos vaivenes de la historia: "Jamás podrá Dios ser garante de nada que no sea obligatorio en el orden natural; ni puede suponerse, que acepte contrato alguno que se oponga a las leyes que El mismo ha establecido para la felicidad del género humano: sería insultar su sabiduría, creer que puede prestarse a nuestros votos cuando nos place interponer su divino nombre en un contrato que choque con nuestra libertad, único origen de la moralidad de nuestras acciones: semejante suposición indicará, que Dios tenía algún interés en multiplicar nuestros deberes en perjuicio de la libertad natural por medio de estos compromisos"[29].

Roscio considera en el "Manifiesto" de 1811 que Dios crea un orden natural y que su Providencia estimula a los hombres a desarrollarlo y realizarlo con desempeño de su libertad, sin que en el orden de la revelación y de la autoridad eclesiástica mande algo distinto: "para que todos sepan que los gobiernos no tienen, no han tenido ni pueden tener otra duración que la utilidad y felicidad del género humano: que los reyes no son de una naturaleza privilegiada, ni de un

orden superior a los demás hombres: que su autoridad emana de la voluntad de los pueblos, dirigida y sostenida por la providencia de Dios, que deja nuestras acciones al libre albedrío: que su omnipotencia no interviene a favor de tal o cual forma de gobierno; y que ni la religión misma ni sus ministros anatematizan ni pueden anatematizar los esfuerzos que hace una nación para ser independiente en el orden político, y depender sólo de Dios y de su Vicario en el orden moral y religioso"[30].

Pero no solo se afirma esta autonomía para que la sociedad civil se encauce conforme a la recta razón sino que la Biblia nos muestra a un Dios que lucha con su pueblo contra la esclavitud. Aquí vemos a Roscio inspirándose para su teología de la liberación en la liberación israelita de Egipto, de Nabucodonosor I, de Antioco Epífanes y también de los abusos de sus propios reyes israelitas: "El pueblo de Dios gobernado por El mismo y dirigido por milagros, portentos y beneficios, que tal vez no se repetirán jamás ofrece una prueba del derecho de insurrección de los pueblos que nada dejará que desear a la piedad ortodoxa de los amantes del orden público"[31]. Después de presentar una serie de casos bíblicos concluye: "Y será de peor condición el pueblo cristiano de Venezuela, para que declarado libre por el gobierno de España, después de trescientos años de cautiverio, pechos y vejaciones e injurias, no pueda hacer lo que el mismo Dios de Israel que adora, permitió en otro tiempo a su pueblo sin indignarse, ni argüirlo en su furor. Su dedo divino es el norte de nuestra conducta, y a sus eternos juicios quedará sometida nuestra resolución"[32].

"Si la independencia del pueblo hebreo no fue un pecado contra la ley escrita, no podrá serlo la del pueblo cristiano contra la ley de gracia. Jamás ha excomulgado la silla apostólica a ninguna nación que se ha levantado contra la tiranía de los reyes o los gobiernos que violaban el pacto social"[33]. Trae varios ejemplos recientes de Suiza, Holanda, Francia y finalmente la independencia de América del Norte a la que ayudó el católico rey español Carlos III. Y "ahora que el orden de los sucesos la presenta con más justicia a la América del Sur, quieren los que se dicen apoderados de su nieto, abusar de la religión que tanto respetó Carlos III, para continuar en la más atroz e inaudita de las usurpa-

ciones . . . ¡Dios justo, Dios omnipotente, Dios piadoso! ¿Hasta cuándo ha de disputar el fanatismo el imperio a la sagrada religión que enviaste a la sencilla América para tu gloria y felicidad? "[34].

3. LA RELIGION REDUCIDA A IDEOLOGIA LEGITIMADORA DEL PODER

El mismo año 1811, se ve obligado a elaborar un escrito "El Patiotismo de Nirgua y Abuso de los Reyes" contra quienes reduciendo la religión a ideología legitimadora del orden establecido tratan de mantener la sumisión del pueblo. Este es uno de los escritos de mayor interés de Roscio sobre el papel liberador del cristianismo. Primero plantea el estado de las conciencias populares en Nirgua después de siglos de sumisión y manipuladas por algunos clérigos de Valencia. Animados por los vecinos de San Felipe, los habitantes de Nirgua juraron la independencia y su ayuntamiento lo comunicó al gobierno. Roscio envió en contestación el escrito a que nos referimos.

Los felicita primero por "la sublimidad de sentimientos que manifestó arrojando en una hoguera en esa plaza pública el retrato y armas de Fernando el hijo de María Luisa y el pendón, que como monumentos de ignominia y servidumbre permanecían en la sala de un cuerpo capitular, depositados por transmisión de nuestros progenitores, fascinados con la idolatría que se tributaba a los reyes, apoyada y propagada de generación en generación por el monopolio que éstos tenían con varios eclesiásticos que abusando de su ministerio y de las santas escrituras, empeñaban su palabra en mantener la ilusión en los pueblos para que no se instruyesen del vicioso origen de los reyes, langostas del género humano que tanto ha gemido bajo su sanguinario cetro de hierro, empuñado por lo común sin otro título que el de la fuerza y usurpación.

"Piensan muchos ignorantes, que el vivir sin rey es un pecado; y este pensamiento fomentado por los tiranos y sus aduladores, se ha hecho tan común, que para definir el vulgo a un hombre malvado suele decir que vive sin rey y sin ley"[35].

Después de descubrir tan vigorosamente la manipulación ideológica a través de la religión demuestra que vivir sin rey es más acorde con el orden natural y con la escritura:

> Sin rey vivieron nuestros primeros padres: sin rey vivieron sus descendientes antes del diluvio: sin rey vivieron los de la familia de Noé y toda su posteridad más de doscientos años después del diluvio y vivieron con menos males que los que sobrevinieron a la aparición de los reyes . . . [36].

Después de una larga lista de pueblos que han vivido sin rey continúa: "Sin rey vivieron otras muchas repúblicas modernas: y sin rey vive la primera que recobró su independencia y libertad en este Nuevo Mundo: sin rey vivió Abrahán y su sobrino Loth: sin rey vivió su numerosa descendencia más de 800 años, hasta que su ingratitud mereció ser castigada con el gobierno de los reyes en tiempo de Samuel. Ninguno más que este profeta sabía la viciosa conducta de los reyes: él la refiere en un discurso excelente y acomodado a las cortes de nuestros tiempos, cuyos desórdenes son los mismos que entonces manifestaba el divino Samuel, transmitidos por desgracia hasta nosotros y derivados todos de la idolatría.

"Dios no crió reyes ni emperadores, sino hombres hechos a imagen y semejanza suya. Pecó el hombre, y su pecado trajo sobre sí y sobre su posteridad la muerte y todo género de penas. La tierra por todas partes producía abrojos y espinas para vengar la prevaricación de Adán; pero la Divina Justicia rehusaba castigar su desorden primitivo con el gobierno monárquico: fue menester que otra ingratitud del pueblo escogido exigiese el azote de los reyes que aparecieron bajo las sombras de la idolotría. Aunque pecó el hombre quedó ilesa su voluntad y libre albedrío para establecer el gobierno que fuese más conveniente a su felicidad: y de esta fuente nace el derecho que tienen los pueblos para quitar, alterar o reformar el gobierno establecido cuando así lo exige la salud pública, y el convencimiento de ser establecido para servir, no para dominar a los hombres; para hacerlos felices, no para abatirlos, para conservar su vida, su libertad y sus propiedades, no para oprimirlos ni sustraerles sus fueros sagrados e imprescriptibles".

"El gobierno republicano fue primero porque es más conforme a la naturaleza del hombre. Antes del diluvio y mucho tiempo después se conservaron las repúblicas, y no se conocían ni monarquías ni aristocracias. Aún no había llegado a tanto grado de codicia y ambición, que un sólo hombre aspirase a enseñorearse de sus semejantes, a esclavizarlos y venderlos como ganado o mercancía. Aún no eran conocidas entre los hombres aquellas alteraciones que posteriormente sirvieron de pretexto a la clasificación de los individuos de la especie humana. La uniformidad de color y otros accidentes sostenían el sistema republicano entre los descedientes de Adán, y Noé"[37].

Después de cuestionar la monarquía como dominación del hombre por el hombre, Roscio ha proclamado el derecho de los pueblos a darse el gobierno que sea más útil para su felicidad y de paso afirma que la única legitimación de un gobierno es que está "para servir, no para dominar a los hombres".

Una vez que surge la dominación del hombre por el hombre, como fruto de esa situación, nace la ideología de la dominación que manipula la religión para presentar a Dios como defensor del monarca y a éste como hijo de Dios. Instaurado el poder viene la divinización del mismo, es decir la presentación de la dominación como algo religiosamente legitimado y que obliga por tanto a los súbditos a la sumisión. Por eso la idolotría y el rechazo del verdadero Dios florecen en esta situación de dominación social. *De la dominación nace la idolatría y en la liberación se halla el verdadero Dios.* Roscio dice que cuando los hombres abandonaron la ley natural y al verdadero Dios por la idolatría apareció la monarquía: "Un joven valiente y astuto acostumbrado a la caza de fieras, es el primero que adquiriendo entre los asirios y babilonios un gran séquito de admiradores domina por la fuerza a sus semejantes, sustituye el nombre de rey al de usurpador o ladrón, que eran sinónimos, y de la caza de fieras se convirtió en cazador de hombres. Venator hominum, le llama la Escritura"[38].

"Al paso que se aumentaba la idolatría, se aumentaba también el número de los imitadores de Nembrod. Este era el nombre del primero que se tituló monarca y señor de los que tuvieron la desgracia de vivir bajo su mando. *En la idolatría*

que los produjo hallaron medios de multiplicarse y conservarse sin necesidad de la fuerza continuada de las armas.[39] . Valía más que ellas la falsa opinión que inspiraba el error y la ignorancia. De aquí resultó considerarse ya como punto de religión el engrandecimiento y desmesurada ambición de estos opresores. Con este escudo lograron el amparo de su opresión, y que los oprimidos se abstuvieron de recuperar con frecuencia sus derechos usurpados. Lograron mucho más. Degradado el hombre por su falsa creencia, adquirió tanto exceso la degradación, que no contentos con la muchedumbre de dioses celestiales, también adoraban como tales innumerables sublunares. Las más despreciables sabandijas, las más humildes yerbas eran otras tantas deidades que multiplicaban asombrosamente el politeísmo. El hombre más borracho y la mujer más prostituta también se deifican, y son colocados en el catálogo de los dioses. Baco y Venus reciben adoraciones entre los gentiles, y ya los reyes no tenían sino un brevísimo paso que dar para llegar también a ser reputados y adorados como deidades.

"La licencia del demonio en aquellos tiempos, y los sacerdotes de los ídolos fueron los medios de que se valieron los reyes para lograr sus designios. Por medio de ellos engañan a los pueblos, y *les hacen creer que su autoridad venía inmediatamente de los cielos:* que ningún monarca tenía superior sobre la tierra: que su voluntad era la de los dioses: que aunque fuesen tiranos y malévolos, debían ser reconocidos, obedecidos y adorados como divinos: que sólo Júpiter el gran padre de los dioses, podía exigirles cuentas y razón de su procedimiento, juzgarlos y corregirlos: que sus leyes todas como inspiradas por el Santo Numen, debían ser obedecidas y ejecutadas, por más injustas y perniciosas que fuesen"[40].

En este análisis de la dominación que desvía la religión hacia la legitimación, Roscio se adelanta a Marx y lo hace en forma matizada dejando abierta la posibilidad de una religión cuestionadora de la dominación. La dominación humana es a la vez la usurpación de los derechos del cielo y del pueblo: "Usurpación de los derechos del cielo, usurpación de los derechos del pueblo, era todo el compendio de la ley que practicaban los tiranos que imitaban y sucedían a Nembrod en el siglo quinto después del diluvio"[41].

4. EL CRISTIANISMO LIBERADOR; SU SIGNIFICADO POLITICO Y SU CORRUPCION

Frente a esta idolatría de los reyes está el Dios verdadero.

"Este era su lastimoso estado cuando compadecidos los cielos de los males que gravitaban sobre ella, la preservan de su total corrupción: resuena entonces la vos del Dios verdadero, y se establece en una pequeña parte del globo aquella excepción feliz, de donde había de nacer el encargado de quebrantar las cadenas de la tiranía. Abrahán es llamado para que en su persona y familia se conserve la religión verdadera, y un gobierno contrapuesto al de los reyes (. . . . .) En Egipto después de la muerte de sus favorecedores se fomenta el odio de los reyes, bajo la tiranía de otro Faraón que gobernaba a los Israelitas con vara de hierro; pero ellos acaudillados del mejor PATRIOTA de aquellos tiempos quedaron independientes y libres de su imperio a pesar del juramento de obediencia que los ligaba"[42].

Después de hacer el recuento del Antiguo Testamento viene al nuevo y presenta a Jesucristo como libertador. Vale la pena extractar algunos párrafos por más significativos.

"Viene al mundo el Mesías prometido, no con la idea de fundar monarquías sino una república de salud eterna, cuando casi todos gemían bajo la tiranía del demonio, y de sus vicarios los reyes y emperadores. Para que fuese más notable la redención de Jesucristo permite Dios que gimiesen entonces los mortales bajo esta doble servidumbre. Jesucristo cuyo carácter era el de *libertador* y *redentor,* no podía aprobar la usurpación de los emperadores de Roma y demás opresores de aquella época".

"La doctrina de Jesucristo era una declaración de los derechos del hombre y de los pueblos. Sin cesar les hablaba de su igualdad primitiva; los consolaba de los errores de la tiranía: los exhortaba en término muy expresa *(SIC)* a que no tomasen la cualidad de Señor (Mat. 8, 9 y 10) porque sólo tenían uno que era el mismo Jesucristo, y todos los demás hombres eran hermanos"[43].

Para la autoridad civil sólo exigía el acatamiento racional: "sumisión racional y no ciega era la que exigía de los

individuos este divino Libertador por boca del Apóstol (A. Romanos 21, 1) en su carta a los romanos. Nada agradaba a los emperadores de Roma, ni a sus satélites esta doctrina. Ellos temían que se hundiese el coloso de su potencia y despotismo, si los pueblos llegaban a instruirse perfectamente de ella. De este temor resultó la persecución que movieron contra el cristianismo en la sangre de los mártires: pero en vano trabajaron: su persecución aumentaba el número de los cristianos, y cuanto más crecía el de los mártires tanto más se propagaba la religión Católica"[44].

Aquí Roscio nos ofrece una intuición muy importante: el cristianismo mientras socialmente no estaba en el poder —y esa es su condición original— tiene una indetenible fuerza liberadora de los oprimidos. Por el contrario, en la medida en que se hace poder *en una sociedad donde reina la dominación del hombre por el hombre,* se convierte en religión legitimadora, en "opio del pueblo". Por eso nos presenta cómo el imperio romano logró cambiar este significado y realidad social del cristianismo con el constantinismo.

"Frustrados sus tiros por esta vía sanguinaria, desistieron de ella, y entraron en otra más favorable a su tiranía. Intentaron entonces corromper al cristianismo, introduciendo las riquezas en la Iglesia y otras cosas del siglo. Donaciones, empleos, dignidades temporales fueron los nuevos recursos que emprendieron los enemigos del hombre cristiano, para obtener por esta senda lo que no habían podido lograr por medio de la persecución. Profesaban el cristianismo con esta mira política: concedían franquezas y privilegios a las iglesias y eclesiásticos, halagaban con señoríos seculares a los primeros prelados y pusieron en movimiento otros resortes halagüeños para ganar la voluntad y correspondencia de sus beneficiados. En cambio de todas estas liberalidades nada más esperaban que sostener y fomentar su despotismo por medio de los eclesiásticos, y aún de la misma religión de Jesucristo que abiertamente le condenaba. A la sombra de estas falacias ganaron tanto terreno en favor de su opresión y tiranía, que según dice San Bernardo en poco estuvo que las hijas sofocasen a la madre. Los pontífices y los déspotas formaron una liga criminal para remachar los grillos a las naciones"[45].

Así expone magistralmente un proceso que se puede sintetizar como la alianza entre cristianismo y poder dominador donde aquel da la bendición y a cambio recibe de éste la protección y el privilegio. Esta evolución llega hasta la conversión del papado en reino temporal: "Los mismos pontífices convertidos en reyezuelos temporales contra la expresa voluntad de Jesucristo que había protestado NO SER SU REINO DE ESTE MUNDO." Y esta situación de Iglesia-poder trae consecuencias doctrinales. Así "apoyaban aquella falsa y perniciosa doctrina que fijaba exclusivamente en el cielo el origen de los reyes y, de su autoridad, con agravío y usurpación de la soberanía de los pueblos"[46].

La lógica consecuencia de este proceso es que "desde entonces el despotismo que es un grande error llamó en su ayuda a la ignorancia para esconder bajo el celemín las verdades fundamentales de los derechos del pueblo; y ambos de convenio intentaron asociar a sus delitos una religión que los condena, y nos ha transmitido los monumentos antiguos del ingenio: una religión que es ofendida, cuando los príncipes y sus aduladores le atribuyen que ella ordena una sumisión ciega, mientras que por el contrario ella llama la discusión y la luz, cuando ordena que sea racional nuestro obsequio y nuestra obediencia: una religión que subordinando el interés personal al social manda al hombre que se penetre de su dignidad, que cultive su razón; que perfeccione sus facultades para concurrir a la felicidad de nuestros semejantes, en la cual quiere que cifremos la nuestra; y de esta manera ensanchar a nuestra vida vista la carrera de todo lo bello y lo grande"[47].

Creo que en este análisis del proceso histórico que termina deformando el cristianismo liberador en cristianismo legitimador de la opresión hay una aguda comprensión de sociología religiosa con importantes implicaciones teológicas: No es la religión ni el cristianismo en este caso, el que produce el desorden social y la dominación, sino a la inversa: una vez instaurada una sociedad de dominación, los dominadores tratan —al menos con parcial éxito— de convertir al cristianismo en su aliado.

Estas son las ideas fundamentales de Roscio ya en 1811 donde en categorías liberales muy propias de los "ilustrados" de la época se adelanta en más de siglo y medio a la com-

prensión que la teología de la liberación —ayudándose de los aportes marxistas— hace de la religión y del cristianismo como liberador o como legitimador de una dominación.

En 1817 salió el documento pontificio en favor de Fernando VII del cual extractamos algunos párrafos al comienzo de este trabajo.

La autoridad papal ponía en aprietos las conciencias cristianas que la tomaron en cuenta y Roscio ve la importancia de relativizar este documento. El mismo Pío VII, siendo obispo de Imola había tenido una homilía defendiendo un proceso político de rebelión liberal parecido al de la América hispana. Roscio interviene en la edición de esta homilía en español en Filadelfia y lo prologa. Este documento "con nuevos argumentos demostrará que muy lejos de ser repugnante al cristianismo la forma popular de su gobierno, ella es la más conforme a la igualdad, libertad y fraternidad recomendadas en el Evangelio" (48).

Alega que la Escritura está contra los tiranos y a favor de la libertad de los pueblos: "Hasta el ciego mirará entonces "que abusa de ellas y las profana quien las interpreta contra la libertad del pueblo o contra el proceder de todas las naciones oprimidas y a beneplácito de sus opresores" (49).

Después de hacer alusión a una nota de un ministro de Fernando VII al Gobierno de los Estados Unidos contra los insurgentes americanos del Sur concluye: "Dejarnos intimidar con ella, sería un crimen y seríamos entonces indignos del carácter de cristianos y de la bendición de los santos apóstoles Pedro y Pablo. Leed os ruego el impreso que rebate por menor las fábulas y supercherías del tirano y sus satélites. Recurrid a lo menos a la práctica de los pueblos cristianos insurrectos contra la potestad opresiva de sus magistrados" (50).

Para Roscio eran muy importantes las buenas relaciones con el Papa como cabeza de la Iglesia. Así instruye a Peñalver y Vergara, comisionados en Londres, desde Angostura el 7 de julio de 1819: "Abrirán comunicaciones con el Papa como jefe de la Iglesia Católica y no como señor temporal de sus legaciones. Contra las imposturas de nuestros enemigos le declararán que la religión católica es la que se profesa en la Nueva Granada y Venezuela y en toda la América insurrecta

contra la dependencia colonial y tiranía del Gobierno español. Le dirán que este mismo gobierno opresor y desolador de la América se jacta de ser auxiliado por el sucesor de San Pedro contra la emancipación y felicidad de estos países"[51]. Y les da algunos de los argumentos ya señalados sobre la correspondencia entre la soberanía del pueblo y el Evangelio. Concluye: "En suma le propondrán las bases de concordato, y el nombramiento de una persona suficientemente autorizada por concluirlo en Venezuela"[52].

5. EL TRIUNFO DE LA LIBERTAD SOBRE EL DESPOTISMO

Esta es la obra más amplia de Roscio. De sus 489 páginas dedica más de 200 a defender la soberanía del pueblo con testimonios de la Escritura desde Moisés a los Apóstoles, desde el libro de los Proverbios hasta las cartas de San Pablo. Todo ello es leído a la luz de las ideas políticas de la Ilustración en general y de Rousseau en particular. Roscio aborda la problemática de hacer compatible los postulados políticos que a la razón humana se le presentan en su época como de gran elevación humana, —decisivos para la humanización de la política y para la independencia de América— con la fe cristiana y las enseñanzas de la Escritura. Conforme a la razón humana habría unos axiomas políticos como hay unos principios matemáticos. La Biblia admite y respeta estos axiomas. Por ejemplo: "Por más que se afanen los déspotas y sus cortesanos, la soberanía ha sido y será siempre un atributo natural, e inseparable del pueblo. Es un dogma político y cuasi religioso"[53]. Naturalmente afirma que esta soberanía del pueblo viene en último término de Dios y por lo mismo no puede ser contradicha por la fe: El Dios de la razón y el Dios de la Biblia no se pueden contradecir.

Como se señaló antes, cuando en la Escritura aparecen capítulos que parecen apoyar la tiranía, Roscio aplica lo que hoy llamaríamos el principio de la inerrancia de la Escritura. Esta inerrancia es sólo en orden a la salvación pero no en las áreas correspondientes a las diversas ciencias incluida la política. "Tan falible era en el curso de los astros como en política el escritor de los libros de la Sabiduría y Proverbios"[54].

A lo largo de la obra aparecen los términos roussonianos de "contrato social", "voluntad general", y otras ideas liberales como el poder legislativo como la parte más noble de la soberanía y producto de la "razón ilustrada", y el gobierno como mero administrador [55].

En cuanto al Nuevo Testamento dice que "clara es pues la imposibilidad de hallar entre los libros de la nueva ley, un ápice que contradiga al dogma de la soberanía nacional" [56]. Y esto le parece lógico, pues la gracia no destruye la naturaleza.

Junto con la soberanía del pueblo defiende con textos y situaciones de la Escritura un conjunto de actitudes políticas necesarias para que en una sociedad dominada por el despotismo de los reyes pueda llevarse a cabo la implantación de esa soberanía. Al mismo tiempo trae argumentos contra las monarquías despóticas. Veamos algunas de estas posiciones políticas más como muestras significativas que como exposición exhaustiva:

— **La legítima violencia:**

> Repeler la fuerza con la fuerza es un derecho natural y común a todos los vivientes.
> A una violencia inicua debe oponer el pueblo una violencia justa para repelerla [57].

Por eso:

> Todo movimiento popular o el de aquellas personas capaces de salvar al pueblo de la opresión, sea cual fuese el dictado que se le aplique, será meritorio y glorioso, todas las veces que se encamine a romper el yugo de la tiranía, a recobrar la independencia y libertad nacional, a librar de su angustia y trabajo al inocente, a indicar el ultraje de las leyes fundamentales de la sociedad. Conjuraciones y acechanzas para cualquiera de estos fines, son actos dignos de alabanza y honor" [58].

— **Deber de desobediencia:**

Cuando los magistrados no mandan conforme a la ley.
Ejemplo de Moisés en la desobediencia al Faraón.
La obediencia ha de ser racional y no ciega.

— **El rechazo de la esclavitud:**

Porque va contra la naturaleza querida por Dios y hay que obedecer antes a Dios que a los hombres.

Porque la condición de esclavo genera la mentalidad servil y esclavos que prefieren su condición a la libertad. Esta tendencia se vio reforzada cuando . . .

> . . . los asesores de la tiranía colocaron sus cadenas entre las bienaventuranzas y artículos de fe [59].
>
> Fuera de nosotros, el infame tráfico de nuestros semejantes [60].

— **La identificación con la dominación como desviación cristiana:**

> Ya en decadencia el primitivo espíritu de la Cristiandad decayó más y más con este exceso, con las riquezas, honores y privilegios mundanos. Desapareció la pobreza evangélica y comenzó la siembra de las semillas del nuevo poder. ¡Ojalá no se hubiesen propagado tanto en los siglos posteriores! [61].

En la misma vida interna de la Iglesia ha desaparecido la vida democrática que caracterizaba a la primera comunidad como consta en los Hechos de los Apóstoles. La vida democrática duró "hasta que se disolvió la comunidad de bienes. Mitigada entonces la democracia, empezó la aristocracia" [62] . A parte del valor histórico de esta afirmación, tiene gran importancia analítica el relacionar la democracia con la comunidad de bienes y la división económica de la sociedad con la antidemocracia.

Con el tiempo "de la igualdad y fraternidad tan recomendadas en el Evangelio se pasó al señorío y vasallaje, desde que se reunieron en una sola persona el principado temporal y la vicaría de Jesucristo" [63].

Cuando los déspotas políticos se dicen cristianos crean una contradicción: "En su conducta manifiestan a todo el mundo o que el Evangelio no obliga a todos los cristianos, o que los déspotas y conquistadores no son sino cristianos de solo nombre, mientras que están obrando contra los consejos y preceptos de Jesucristo" [64].

Roscio pone en lo económico, en la desviación de la pobreza evangélica, la dominación del hombre consentida y aun practicada en la Iglesia: "Este es uno de los excesos procedentes de los vicios que pervierten la razón, corrompen la voluntad, y hacen que el más fuerte, el más astuto y osado, labre su fortuna a costa de la miseria y esclavitud de sus semejantes. Reducida a solo nombre la pobreza evangélica por la execrable hambre de oro, no podía ser otro el fruto de esta reducción"(65).

Ve los males graves que ha traído a la Iglesia la identificación de los clérigos con el poder: "Infectados del contagio feudal, reunieron en su persona el poder del cielo, y el poder de la tierra; empuñaban la espada y el cayado; confundían lo espiritual con lo temporal"(66).

En este orden de cosas va examinando históricamente las teorías políticas de dominación que han defendido los teólogos católicos y que son más una ideología autolegitimadora que teología inspirada en la liberación bíblica. Todas estas refutaciones las hace Roscio por tratarse de ideas que van contra la soberanía del pueblo. Los reyes no tienen un poder absoluto intocable dado por Dios. Su poder sólo tiene consistencia moral en tanto en cuanto se ajusta a la razón. En caso contrario, dice Roscio, se llega de la rebelión hasta el tiranicidio. Este es un tema al que dedica un capítulo aparte: "Moisés que dio a los Hebreos el primer ejemplo de resistencia a la potestad tiránica, a que él mismo se hallaba subordinado, fue también el primero en allanarles la práctica del regicidio, cuando los conducía a la tierra de promisión"(67).

— **La rebelión contra los tiranos:**

Roscio recuerda la doctrina de Santo Tomás a este respecto: "Tratando ex profeso, este santo del gobierno de los príncipes, enseñaba que era lícita, y aun obligatoria la destrucción del tirano y de los que gobernaban tiránicamente. Guiado por su razón, por la Escritura, por la tradición de todos los pueblos libres, escribió lo mismo que han escrito los varones más sabios y virtuosos de todas las edades del mundo civilizado"(68).

Pero esta no es la doctrina que le enseñaron a Roscio bajo el monopolio ideológico del monarca Borbón que había

logrado universidades y seminarios serviles: "Me confirmaba en este concepto el oír calificar de pecado gravísimo, en las escuelas que yo cursaba, no solamente el regicidio, más también el tiranicidio. En favor del monarca reinante, se exigía sin excepción alguna un juramento de no defender, ni aun como probable la opinión que sostiene el regicidio, y tiranicidio, contra las potestades legítimas"[69].

En el escrito titulado "El Patriotismo de Nirgua y Abuso de los Reyes" en 1811 había recordado esta situación y la práctica de condenar a los defensores de dicha doctrina: "Para los de España fue tan placentera esta condenación que aceptándola en todas sus partes, le mandaron observar en las universidades y colegios, como punto cardinal de sus estatutos, ordenando *que ninguno pudiese obtener cátedra ni grado literario, sin que antes jurase no defender, ni aun como propable, la opinión del regicidio y tiranicidio que antes de Wiclef había enseñado al célebre Francisco Juan Petit, y sostuvieron posteriormente los jesuitas.* He aquí la verdadera causa porque fueron arrojados de los reinos y provincias de España: Todo lo demás fue un pretexto de que se valieron los tiranos para simular el despotismo y contener la censura y venganza que merecía el decreto bárbaro de su expulsión. También lograron extinguir la compañía . . . "[70].

Así mismo presenta largas disquisiciones para explicar la bondad cristiana y la compatibilidad escriturística de todo el conjunto de las ideas políticas de la Ilustración (las ideas democráticas actualmente vigentes en las democracias de las sociedades de economía capitalista y de una u otra manera bloqueadas entonces al sentir y al pensar cristiano).

Seguramente más que cada argumento particular lo importante y decisivo para Roscio desde el punto de vista cristiano, lo que trasciende lo circunstancial de aquella época y también lo circunstancial de cada pasaje de la Escritura es la discusión sobre el significado básico de la acción y revelación de Dios para el orden socio-político: ¿liberación u opresión? El defensor de la tiranía "se toma la libertad de interpretar a su modo la Escritura en lo político, en lo militar y demás ramos ajenos a la religión y sus dogmas, y pretende despojarme de esta misma libertad, cuando debo ejercerla en favor

de los oprimidos y no de los opresores. Toda interpretación en su concepto es buena, cuando favorece a la tiranía, y pésima, cuando milita por la libertad"[71].

Este es el principio hermenéutico básico desde donde deben utilizarse los demás instrumentos de interpretación: desde el Dios liberador y su opción a favor del pueblo oprimido.

Después hay otros enfoques básicos que hoy no podemos compartir y son muy de la época. Por ejemplo una separación casi total entre el orden temporal y el espiritual, aquel funcionaría con la recta razón natural y éste con unas disposiciones misteriosas reveladas[72].

Roscio termina su larga obra con una oración que quisiera que pronto fuera realidad, rememorando la acción de gracias del anciano Simeón por haber visto al Salvador: "Ahora, Señor (diré yo), dejarás a tu siervo en paz, porque mis ojos han visto la libertad saludable de mi país, y de todos mis semejantes. Estos son, Señor, los votos de mi corazón, y los que os tributo por la emancipación y felicidad de todos los oprimidos"[73].

V. REFLEXION FINAL

Sin duda alguna desde el punto de vista de la liberación del hombre y de la realización de los pueblos el modelo político liberal, la democracia republicana, era un notable avance sobre la monarquía absoluta. Al cristiano Roscio se le presentó la tarea histórica de compatibilizar en la práctica y en la teoría la fe con los nuevos avances de la humanidad. La dificultad especial venía de haberse compenetrado tanto el cristianismo con el orden feudal y la monarquía imperantes que llegaba a parecer orden natural e inmutable esa identificación.

Roscio afirmó con todo apasionamiento el avance histórico que suponían la república y la emancipación de los pueblos americanos con respecto al régimen anterior. Naturalmente el tiempo se ha encargado de descubrir los problemas y las insuficiencias reales que oculta este tipo de democracia.

De manera que las nuevas formas de opresión ofrecen al cristiano nuevas tareas. Lo absoluto, lo que ha de caracterizar al cristiano de todos los tiempos en su enfoque de la política es esta búsqueda de alternativas históricamente viables a la opresión reinante, sabiendo que cada logro histórico abre la puerta a nuevas tareas pues se dan nuevas formas de opresión. Lo que aprendemos de Roscio no es el liberalismo político, sino la tarea de un cristiano por vincular la fe a la liberación y el derecho de afirmar un papel en la construcción del futuro en contra de un orden de injusticia que había sido asimilado por la Iglesia como natural. El Espíritu de Dios en la historia actúa a través de aquellos hombres que en su libertad escuchan la invitación a trabajar por la liberación hacia la fraternidad de hijos de Dios en contra de cualquier forma de opresión que es sostenida por la idolatría y la falsa religión.

NOTAS

(1) Juan Germán Roscio Obras Tomo III p. 168.
Publicaciones de la Secretaría General de la Décima Conferencia Interamericana. Caracas 1953. En adelante todas las citas de Juan Germán Roscio se refieren a esta publicación de tres tomos.
(2) Op. Cit. Tomo II p. 136.
(3) Ibidem.
(4) Op. Cit. II p. 266 y 267.
(5) Cfr. Op. Cit. Tomo I Prólogo XXVI.
(6) Cfr. Op. Cit. Tomo III p. 114.
(7) Cfr. Op. Cit. Tomo II p. 137.
(8) Cfr. Guillermo Emilio Willwoll. Sesquicentenario de Juan Germán. Roscio; Suárez-Rousseau-Roscio.
Editorial Lucre. Caracas 1974.
(9) Cfr. Op. Cit. Tomo II pp. 132, 133 y 134.
(10) Ibidem.
(11) Ibidem.
(12) Ibidem.
(13) Ibidem.
(14) Carta a Santander en Op. Cit. Tomo III pág. 170.
(15) En el Prólogo de "El Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo" en Op. Cit. Tomo I pág. 8.
(16) Ibidem.
(17) Op. Cit. Tomo I pág. 10.
(18) Ibidem.
(19) Op. Cit. Tomo I p. 19.

(20) Ibidem.
(21) Op. Cit. Tomo I pág. 20.
(22) Op. Cit. I p. 45. Subrayado nuestro.
(23) Op. Cit. I p. 17.
(24) Op. Cit. I p. 17.
(25) Citado por Hans Küng ¿Existe Dios? pág. 33; Ediciones Cristiandad.
(26) Rom. 8, 18–27.
(27) Op. Cit. II p. 42.
(28) Op. Cit. III p. 29 y 30.
(29) Op. Cit. II p. 66 y67.
(30) Op. Cit. II p. 78.
(31) Ibidem.
(32) Op. Cit. II p. 79, 80.
(33) Ibidem.
(34) Ibidem.
(35) Op. Cit. II p. 86.
(36) Ibidem.
(37) Op. Cit. II p. 87 y 88.
(38) Op. Cit. II p. 88.
(39) Obsérvese con qué acierto señala Roscio la importancia de la legitimación y la consiguiente sumisión voluntaria de los súbditos como sustitutivo eficaz del odiado recurso de la represión de las armas. El subrayado es nuestro.
(40) Op. Cit. II p. 89.
(41) Op. Cit. II p. 90.
(42) Op. Cit. II pp. 90, 91.
(43) Op. Cit. II p. 93.
(44) Op. Cit. II p. 94.
(45) Op. Cit. II pp. 94 y 95.
(46) Ibidem.
(47) Op. Cit. II pp. 95 y 96.
(48) Op. Cit. II p. 105.
(49) Op. Cit. II p. 111.
(50) Op. Cit. II p. 115.
(51) Op. Cit. II p. 243.
(52) Op. Cit. II p. 244.
(53) Op. Cit I pág. 35.
(54) Op. Cit. I pág. 45.
(55) Op. Cit. I pág. 54 y 55.
(56) Op. Cit. I pág. 163.
(57) Op. Cit. I p. 197.
(58) Op. Cit. I p. 164.
(59) Op. Cit. I p. 312.
(60) Op. Cit. I p. 313.
(61) Op. Cit. I p. 322.

(62) Op. Cit. I p. 325.
(63) Ibidem.
(64) Op. Cit. I p. 327.
(65) Op. Cit. I p. 331.
(66) Op. Cit. I p. 332.
(67) Op. Cit. I p. 397. Se refiere al libro de los Números Capítulo 21
(68) Op. Cit. I p. 412.
(69) Ibidem.
(70) Op. Cit. II p. 97. Subrayado en el original.
(71) Op. Cit. I P. 446.
(72) Ver por ejemplo Op. Cit. I pp. 449 y 450.
(73) Op. Cit. I p. 465.

BIBLIOGRAFIA

ROSCIO, Juan Germán: *Obras* (3 volúmenes) — Secretaría General de la Décima Conferencia Interamericana, Caracas, 1953.
WILLWOLL, Guillermo Emilio: *Sesquicentenario de Juan Germán Roscio. Suárez-Rousseau-Roscio* —Revista de la Facultad de Derecho N° 49, pp. 103—180.

AGUSTIN CHURRUCA PELAEZ

El pensamiento de Morelos

I. LA NUEVA ESPAÑA EN EL CRUCE DE DOS SIGLOS

Tres grupos sociales dominaron la economía novohispana durante el siglo XVIII y comienzos del XIX: 1) El Consulado de la ciudad de México, que dependía del monopolio sevillano en cuanto al comercio exterior y que mantenía cautivo al mercado interno; 2) La Iglesia; 3) Los mineros y hacendados.

Los dirigentes de estos grupos, españoles, detentaban el verdadero poder de la colonia. Los funcionarios reales debían unirse a ellos para que su autoridad no fuera decorativa.

En 1761 el rey Carlos III envió a Nueva España al Visitador José de Gálvez con instrucciones de reformar las estructuras económicas, políticas, religiosas y sociales a fin de que la colonia proporcionara mayores ganancias a la Metrópoli.

1. EL COMERCIO EXTERIOR

Gálvez fomentó las exportaciones novohispanas en tal medida que este renglón constituyó el fundamento de la economía colonial. Con ello creció el mercado interno. Las

relaciones inestables entre estos dos sectores de la producción conformaron las clases de la sociedad.

Para aumentar el poderío económico de la corona, Carlos III combatió el monopolio andaluz y apoyó, en cambio, a otros grupos de comerciantes españoles. En 1770 permitió que los puertos de Yucatán y Campeche quedaran abiertos al comercio exterior. Concedió que Nueva España comerciara con Nueva Granada y Perú, con excepción de los productos que resultaran competitivos con los de la Metrópoli, por ejemplo el vino.

En 1796 Carlos IV retiró a los barcos del monopolio de Cádiz la exclusividad de realizar los viajes de España a Veracruz.

La Minería

Como efecto del decidido apoyo que Gálvez otorgó a los mineros —José de la Borda, Manuel de Aldaso, Conde de Regla, entre otros— en el año de 1800 eran explotadas 3000 unidades mineras cuya producción valía 25 millones de pesos anuales. Daban trabajo a 14 mil personas.

Para incrementar la producción minera, Carlos III fundó el Consulado de Minería (1776) y el Banco del Avío (1784). Carlos IV estableció la Escuela de Minería (1792).

Los dueños de las minas quedaron exentos del pago de impuestos en la compra de materia prima y de maquinaria. Como resultado de la política económica proteccionista otorgada a este sector de la producción, los mineros obtuvieron un 150% de descuento en el precio del azogue y vieron reducidos sus costos generales de producción en un 15%.

Muchos comerciantes invirtieron sus capitales en las minas ante la perspectiva de obtener ganancias considerables. Para 1800 la Nueva España producía el 66% del total de la plata que circulaba en el mundo. La corona obtenía sumas importantes por concepto de impuestos. Entre 1760 y 1781 Guanajuato pagó a España 23 millones de pesos. La mina de La Valenciana, por su parte, hizo ganar a su dueño la cantidad de 8 millones de pesos entre los años 1788—1798.

La Industria

La actividad industrial de la colonia fue muy restringida por la monarquía para evitar que resultara competitiva con la peninsular y para facilitar a ésta las exportaciones hacia la Nueva España.

El proteccionismo español permitía únicamente las exportaciones e importaciones con la Metrópoli, a costa de la economía colonial, si bien esta política produjo un gran auge en el contrabando. A la América le estaba prohibido explotar azogue, producir seda, harina, jerga, jabón y muchas cosas más.

En esta época surgieron los monopolios estatales llamados Estancos. El del Tabaco inició sus operaciones en 1765. Suprimió la propiedad particular en el ramo y dio inicio a un cuasi proletariado industrial. Entre 1785 y 1789 la corona obtuvo una ganancia de cerca de 16 millones de pesos, equivalentes al 137% de la inversión y de los gastos efectuados. En cada uno de los años siguientes, hasta 1800, este Estanco envió a Madrid un promedio de 4 millones de pesos anuales.

2. LA AGRICULTURA Y LA GANADERIA

Esta actividad sufrió restricciones análogas a las anteriores. En la Nueva España estaba prohibido plantar viñas y olivas, destilar miel de caña y de maguey, explotar montes, traficar interiormente con los granos, etc. Para proteger las plantaciones de Cuba y Puerto Rico, los reyes prohibieron la producción del azúcar y del aguardiente. Cuando España, en cambio, necesitó lino y cáñamo, ofreció grandes facilidades para que fuera cultivado.

Pese a estas medidas, la agricultura colonial tuvo un crecimiento decidido. En 1803 Guadalajara produjo 3 millones de pesos en maíz, trigo, legumbres, etc. Tenía esa región, además, 370 haciendas, 118 estancias y 1511 ranchos en producción. En el mismo año, la ganadería de Michoacán redituó 2 millones de pesos. En el noroeste y noreste los

rebaños eran numerosos e incontables. En el centro, en la región cercana a la capital había 824 haciendas, 871 ranchos y 57 estancias en 1810. Producían cereal y maíz. Enviaban la caña al Bajío y de Puebla y del Bajío traían trigo y cebada. En otras regiones este tipo de actividad era similar al aquí descrito.

3. EL REGIMEN FISCAL

Los impuestos recaudados en la Nueva España eran cuantiosos. Provenían del cobro de los quintos, del almojarifazgo, de la venta del pulque y aguardiente, del papel sellado y la lotería, de los 2/9 del décimo, de la venta de pólvora y salinas, de la media anata, del tabaco, del naipe, azoque, Bulas, vacantes y varios conceptos más.

La alcabala proporcionaba a la corona, hacia fines del siglo XVIII, tres millones de pesos cada año. La venta del pulque pagaba en esas fechas 800 mil pesos anuales. Los indígenas tributaban, en el mismo período, un millón doscientos mil pesos.

Fernando VI retiró al Consulado la concesión de cobrar la alcabala en 1754 y le privó del control que ejercía sobre la Aduana de Veracruz. Ordenó la apertura de 24 oficinas recaudadoras de impuestos y las situó en las ciudades principales. Fueron establecidos impuestos a las ventas de las pulperías o misceláneas. Estas medidas produjeron un aumento extraordinario en la recaudación fiscal.

Hacia 1750 los virreyes enviaban al monarca alrededor de un millón de pesos anuales. En 1800 la cantidad que salía del puerto de Veracruz era de 7 millones de pesos. Cinco más eran destinados a la ayuda que Nueva España proporcionaba a Cuba, Puerto Rico, Santo Domingo y posesiones españolas en Asia.

La Corte de Madrid obtuvo, además, diversas recaudaciones extraordinarias. La confiscación de bienes de los jesuitas le había producido 6 millones de pesos hasta 1794. En virtud del Decreto de 1804 de Enajenación de Fincas de

Fundaciones Piadosas y Cobro de Capitales prestados, fueron trasladados a Madrid 10 millones de pesos, junto con otros 5 provenientes de las Cajas de Comunidades y Censos de Indios.

Si las rentas novohispanas producían 3 millones de pesos en 1712, en el año de 1765 sumaban 6 millones y en 1798 llegaron a la cantidad de 21 millones.

De 1784 a 1805 fueron acuñadas monedas por valor de 477 millones de pesos. De ellos, 342 pasaron a España. De los 135 millones que permanecieron en Nueva España, 30 pertenecían al rey, 25 a los comerciantes y 80 debía repartírselos el resto de la población.

4. LAS CONSECUENCIAS SOCIALES

La colonia novohispana estaba habitada por 6.122.000 personas en 1810. Unos 70 mil individuos eran españoles (vascos y santanderinos principalmente). Alrededor de un millón eran criollos. Los miembros de las castas eran 1.338.706. El número de indígenas sumaba 3.676.280.

La bonanza económica que hemos estudiado llevó a España millones de pesos coloniales pero también dislocó las estructuras de la colonia, generó amplias expectativas políticas y estalló en la revolución de 1810. El lento reacomodo social que venía teniendo lugar en la Nueva España quedó roto de una manera drástica.

El monto de las exportaciones aumentó en los criollos su conciencia de clase despojada. Ellos sufrieron una grave frustración social y política, tanto mayor cuanto más incontrolable había sido su esperanza de participar en el beneficio que estaba reportando el progreso económico de su patria.

El grupo de españoles que manejaba el comercio exterior deseaba el mantenimiento del orden establecido. El grupo que se beneficiaba del mercado interno, en cambio, anhelaba profundamente reformas estructurales. Estaba formado por individuos pertenecientes a la clase media surgida cuando el mercado interno resultó indirectamente favorecido por el auge de las exportaciones. Eran pequeños

comerciantes, administradores, letrados, etc., que comprendían mejor que otros lo injusto de la situación social.

La tan desigual distribución de la riqueza mantenía al pueblo en un régimen de infrasubsistencia. A los indígenas les habían sido arrebatadas buena parte de sus tierras. Junto con los miembros de las castas, trabajaban como peones en las minas, las haciendas o las ciudades. Formaban la clase proletaria de las urbes así como el proletariado rural móvil. La sociedad novohispana, estratificada rígidamente, no absorbió estos desajustes sociales.

Indígenas y castas eran presa del hambre y de las epidemias. Iletrados, no tenían conciencia de la opresión que sufrían. Se la despertaron los rebeldes de la clase media. Con facilidad, por lo demás, por el hambre que experimentaban diariamente.

Los privilegiados del régimen eran los mineros exportadores, los cuales guardaban una relación estrecha entre sí y con sus compradores españoles. Sabían que el acrecentamiemto de sus fortunas dependía de la dependencia de la colonia. De ésta dependían también las ganancias de la burocracia y de los oficiales del ejército formado casi exclusivamente por hispanos.

El malestar social puede calificarse de agudo y aun crónico. Las autoridades virreinales habían reprimido violentamente los movimientos de rebeldía surgidos a fines del siglo XVIII.

Por otro lado, la herida que había causado la expulsión de la Compañía de Jesús no había cicatrizado ni se olvidaban los muertos, azotados y encarcelados que había dejado la venganza que Gálvez llevó a cabo contra quienes se opusieron a la tan impopular medida.

Con el ejército español que desembarcó en Veracruz, en 1765, llegaron protestantes, masones o ilustrados que se burlaron del catolicismo del pueblo. El regalismo de moda impuso el requisito del pase del virrey a los documentos papales. El derecho de asilo fue restringido a partir del 15 de mayo de 1779 y las inmunidades del clero quedaron reducidas desde el 11 de diciembre de 1799. Todo ello había

molestado a un pueblo que amaba a su clero, sus imágenes, templos y costumbres religiosas. La burla que los extranjeros hacían de ello no fue aceptada por los novohispanos.

5. LA SITUACION POLITICA

Carlos III reinó en España y colonias de 1759 a 1788. Envió como virreyes a Francisco Cagigal de la Vega (1760), al Marqués de Cruillas (1760-66), al de Croix (1766-71), a Antonio María de Bucareli (1771-79), a Martín de Mayorga (1779-83), a Matías de Gálvez (1783-85), a Bernardo de Gálvez (1785-87), a Alonso Nuñez de Haro y Peralta (1787) que también fue arzobispo de México, y a Manuel Antonio Flores (1787-89).

Carlos IV ciñó la corona de 1788 a 1808. Fueron virreyes suyos el 2o. Conde de Revillagigedo (1789-94), el Marqués de Branciforte (1794-98), Miguel José Azanza (1798-1800), Felix Berenguer de Marquina (1800-03) y José de Iturrigaray (1803-1808).

Los españoles gozaban en exclusividad de los puestos importantes: virrey, mayordomo, familiares, secretario, prosecretario, oficial mayor, regente de la Audiencia, alcaldes de Corte, director de Minería, director de Alcabalas, alcaldes ordinarios, etc. Los intendentes eran hispanos a excepción de uno. El capitán general del ejército, los mariscales, brigadieres, comandantes y coroneles eran naturales de la península, así como un buen número de capitanes y oficiales.

Así las cosas, Napoleón ordenó la invasión de España en 1808. El 19 de mayo abdicó Carlos IV en favor de su hijo Fernando VII. Padre e hijo fueron obligados por Napoleón a presentarse ante él en Bayona, Francia. Napoleón nombró rey de España a su hermano José. El pueblo español se sublevó en armas.

La noticia llegó a México el 14 de julio. El 29 fue conocido el levantamiento de los españoles contra el usurpador. Qué posición asumir ante los acontecimientos, fue una cuestión ampliamente discutida por las diversas clases sociales

sin llegarse a un acuerdo común, como que los intereses y expectativas de cada una de ellas eran diferentes. Los españoles temieron que cobrara fuerza el movimiento de independencia. El 15 de septiembre, guiados por el hacendado Gabriel Yermo, los hispanos apresaron al virrey Iturrigaray y a los dirigentes del partido americano Azcarate, Verdad, Talamantes, entre otros.

Como resultado de esta arbitrariedad gobernó Pedro de Garibay del 16 de septiembre de 1808 al 19 de julio del siguiente año. La Junta Central de España nombró virrey al arzobispo Francisco Xavier Lizana y Beaumont, que estuvo en ese puesto del 19 de julio de 1809 al 8 de mayo de 1810.

Los criollos, más disgustados que antes por estos aconteceres, conspiraron tan secretamente como pudieron. La Audiencia tomó las riendas de la colonia del 8 de mayo de 1810 al 13 de septiembre de ese año, por orden de la Regencia. El 14 de mayo inició sus labores el 59° virrey, Francisco Xavier Venegas.

Al amanecer del 16 de septiembre de 1810, Don Miguel Hidalgo enarboló el estandarte de la Virgen de Guadalupe e inició el movimiento de independencia de México[1].

II. NACIO EN VALLADOLID, MURIO EN SAN CRISTOBAL

En esta colonia nació el mestizo José María Morelos y Pavón. Vio la primera luz en la ciudad de Valladolid, hoy llamada Morelia, el 30 de septiembre de 1765. Fue hijo de Manuel, carpintero, y de Juana, hija de un maestro. Tuvo dos hermanos: María Antonia y Nicolás.

Su padre murió cuando José María apenas sabía leer y escribir. Un tío, Felipe, tomó bajo su cuidado al niño y le consiguió el trabajo de cuidar vacas. Convertido en muchacho, Morelos trabajó como labrador y arriero. Recorrió los actuales estados de Michoacán, México, Morelos, Guerrero, a partir de Uruapan, Apatzingán y Taretan.

Esta ocupación le facilitó el conocimiento de la región en donde, durante la insurgencia, obtendría importantes

triunfos y le ayudó, además, a que terminara de formar su personalidad endurecida por medio del trabajo y el enfrentamiento al peligro.

En 1790 cambió radicalmente el rumbo de la vida de José María. Ingresó en el Colegio de S. Nicolás para cursar la carrera sacerdotal. El alumno contaba entonces 25 años de edad. El hecho resulta parecido al de otro personaje, Ignacio de Loyola, quien a los 33 años tomó asiento también en las aulas de Barcelona. Era rector de la institución vallisoletana Don Miguel Hidalgo. Frecuentaban aquellas aulas José María Cos, Jose Sixto Berdusco, otros de los futuros adictos a la causa de la independencia.

Morelos recibió la ordenación sacerdotal el 21 de diciembre de 1797. Desarrolló sus primeros ministerios en los alejados pueblos de Churumuco y La Huacama. En 1799 fue trasladado a Carácuaro y Nocupétaro cuyo párroco fue. Allí vivía cuando supo que el 16 de septiembre de 1810, Hidalgo, "su maestro", "su rector" —como lo llamaba D. José María— había tomado las armas y desatado la lucha emancipadora de la Nueva España.

Morelos no perdió tiempo en presentarse ante D. Miguel. Lo alcanzó en Indaparapeo y le ofreció sus servicios como capellán del pueblo insurgente que en número de 100 mil personas seguía al libertador. Este le ordenó se dirigiera a levantar en armas el sur, en favor de la independencia. El trascendental encuentro se verificó el 25 de octubre de 1810.

Morelos obtuvo los primeros 25 seguidores en su propia parroquia. Se apoderó de Tecpan, en donde se le unieron los hermanos Galeana, y del Cerro del Veladero, cerca de Acapulco, a donde llegó seguido de 3 mil hombres. Los realistas impidieron que Acapulco pasara a dominio insurgente. Morelos entró en Chilpancingo, donde los hermanos Bravo le ofrecieron sus servicios y venció igualmente en Tixtla y en Chilapa. En 9 meses reconquistó grandes extensiones del sur y disciplinó admirablemente sus tropas.

Optó por salir rumbo a la ciudad de México. Antes de hacerlo estableció y organizó la Provincia de Tecpan y dictó medidas económicas y sociales. Para llegar a la capital ingresó en el actual estado de Puebla. El 16 de diciembre de 1811 triunfó en Izucar, llamado después de Matamoros, porque

este sacerdote se alistó aquí a las órdenes de D. José María y llegó a ser su lugarteniente. Morelos envió parte de sus tropas a Oaxaca y Taxco, mientras él se apoderaba de Tenancingo, llegó a Toluca, dejó a un lado Puebla y se atrincheró en Cuautla. Al finalizar el año de 1811 el Ejército de Reconquista comandado por Morelos, Matamoros, los Bravo, los Galeana, Guerrero, Trujano, Ayala, etc., dominaba los estados de Michoacán, México, Oaxaca y Puebla. Amenazaba cortar el comercio entre la capital y el puerto de Veracruz y arruinar la economía virreinal.

Comprendiendo la situación, el virrey Venegas concentró sus fuerzas militares contra Morelos, desamparando para ello otros frentes. Calleja, el azote de los insurgentes, sitió Cuautla el 19 de febrero de 1812. Afirmó que en 24 horas liquidaría las fuerzas de Morelos. La resistencia, admiración de Wellington, duró 72 días. Morelos dirigió la retirada, volvió a Chilapa, penetró en Tehuacán el 10 de agosto y después en Orizaba y otros lugares del estado de Veracruz. Venegas y Calleja quedaron confundidos.

D. José María decidió atrincherarse en la ciudad de Oaxaca (25 de noviembre) desde donde podía controlar el camino a Veracruz, el estado de Puebla, el estado que hoy lleva su nombre y el que sería bautizado con el de su fiel Guerrero.

En vez de atacar Puebla y pasar a México, el 9 de febrero de 1813 cayó sobre el puerto de Acapulco, que no había podido dominar antes. No pudo lograrlo sino hasta el 20 de agosto. Esta demora causó graves daños al movimiento libertario porque detuvo las fuerzas de Morelos en aquel lugar mientras las de Calleja se reorganizaban y acomodaban en lugares estratégicos preparatorios de la ofensiva final. Recibieron órdenes de concentrar su capacidad de fuego exclusivamente contra las fuerzas de Morelos sin distraerse en otras acciones.

En tanto desarrollaba estas operaciones, D. José María no había descuidado su propósito intencional de organizar política, social y económicamente al pueblo que estaba independizando.

Siguiendo la idea de Hidalgo, insistió, junto con otros conectados dirigentes del levantamiento popular, en la nece-

sidad de celebrar un Congreso Constituyente que redactara la primera Carta Magna de la América Septentrional libre. Para ello se reunieron en Chilpancingo (14 de septiembre de 1813) los diputados Padres Morelos, Berdusco, Herrera, Cos y los letrados Liceaga, Bustamante, Quintana Roo, López Rayón, entre otros.

D. José María leyó ante la Asamblea los Sentimientos de la Nación, en que expuso su ideario en 23 puntos. El día 15 Morelos fue nombrado General de los Ejércitos. Rechazó otros honores y se dio a sí mismo el título de Siervo de la Nación.

El Congreso decretó la independencia de nuestra patria el 6 de noviembre. Diputados y ejército salieron rumbo a Valladolid para hacerla asiento del Congreso y para reconquistar, desde ese lugar estratégico, tanto el occidente —Guadalajara— como el norte —Guanajuato y San Luis Potosí— y el sur —la capital—.

El 22 de diciembre los insurgentes atacaron Valladolid, en donde se encontraba el obispo electo Manuel Abad y Queipo, acérrimo opositor de nuestra independencia. Morelos fracasó estrepitosamente a causa de unas maniobras desafortunadas y de la intempestiva llegada de refuerzos realistas comandados por Llano e Iturbide. El brazo derecho de Morelos, el P. Matamoros, fue fusilado poco después.

Los sobrevivientes huyeron. Con los soldados que pudo reunir, Morelos decidió escoltar al Congreso hasta Apatzingán. Aquí, el 22 de octubre de 1814, fue promulgada la Constitución cuya redacción había sido iniciada en Chilpancingo.

El Congreso prosiguió su huída hacia Oaxaca, en donde el Siervo había decidido rehacer sus fuerzas y proseguir la lucha. En Temazcala los peregrinos fueron sorprendidos por las fuerzas represivas a las que hasta ese momento habían podido burlar. Morelos les hizo frente en posición desventajosa mientras facilitaba la salida de los congresistas guiados por el General Nicolás Bravo. La victoria —6 de noviembre de 1815— favoreció a los hispanos. Trasladaron a Morelos a la ciudad de México y lo fusilaron el 22 de diciembre de 1815 en la cercana población de San Cristobal Ecatepec.

Unas de las últimas palabras del prócer fueron las que dirigió al coronel realista Concha: "... yo quería la independencia de mi patria y luché por ella. No me arrepiento de lo que he hecho por ese ideal. Mi conciencia no me acusa ...". Cuando las balas penetraron su cuerpo, Morelos estaba pronunciando las palabras del Credo de los Apóstoles [2].

III. LOS ENEMIGOS DEL PUEBLO Y SUS ACCIONES

Morelos dirigió su levantamiento armado contra: 1) la monarquía borbónica que había esclavizado a los novohispanos, 2) contra los funcionarios al servicio de esa corona y 3) contra los españoles europeos que habitaban Nueva España.

Aunque un grupo de insurgentes opinaba que no convenía declararse abiertamente contra la monarquía, para no perder adeptos entre el pueblo, poco después de iniciada la independencia, Morelos se opuso a esta tendencia, considerando que ya no reinaba Fernando VII en España y que, aunque no hubiera renunciado, los insurgentes habían decidido reconquistar su soberanía e independencia y romper con el rey, ese "jóven imbécil ... perseguido y degradado", como le llamó Morelos [3].

Este, reprochó a los funcionarios reales la terrible opresión que habían ejercido contra el pueblo y el saqueo que habían hecho de sus riquezas [4]. Los españoles europeos fueron calificados por Morelos como "nuestros enemigos implacables" [5].

Contra la monarquía, sus funcionarios y los europeos, Morelos escribió acusaciones graves.

Los tildó de haber mantenido una oprobiosa y despótica dictadura de 300 años de duración. Por medio de ella pudieron robar la riqueza de América. Desataron, además, una feroz represión contra la insurgencia por "su resolución injusta de eternizar ... su tiranía en estos dominios, cuya opulencia tanto excita su avaricia", afirmó el Siervo. "La sed de la plata y oro en vosotros es insaciable", les reprochó. Al

campesino novohispano no le dejaban ni "el fruto del sudor de su rostro y personal trabajo". Despojaban al pueblo imponiéndole "enormes exacciones", y "opresivas contribuciones". Eran incontables, además, las "cantidades de plata y oro que, desde la conquista de Cortés hasta hace año y medio se han llevado los gachupines a su reino para habilitar a los extranjeros a costa de la ruina e infelicidad de los habitantes de este suelo" estos enemigos del pueblo, como les llamaba D. José María.

"No se detienen en los medios de hostilizarnos, aunque reprobados por el derecho de gentes, como consigan el fin de esclavizarnos. El veneno, el fuego, el hierro, la perfidia, la cábala, he aquí las baterías que nos asestan y con que nos hacen la guerra más ominosa", aseguraba el libertador.

Morelos censuró también lo que él llamaba la actuación sacrílega de los tiranos, por más que éstos se decían defensores de la religión. Atentaron sacrílegamente contra la esencia religiosa del corazón mexicano y provocaron una enérgica reacción defensiva del pueblo. Morelos los acusó de estar destruyendo la religión, los altares, las imágenes y no toleró que blasfemaran contra Jesucristo, robaran las iglesias y fusilaran a los sacerdotes insurgentes [6].

Hidalgo había sostenido parecidas acusaciones. Refutando el Edicto de la Inquisición lanzado en su contra, preguntó: "¿Quién creería, amados conciudadanos, que llegase hasta este punto el descaro atrevimiento de los gachupines? ¿Profanar las cosas más sagradas para asegurar su intolerable dominación? ¿Valerse de la misma religión santa para abatirla y destruirla? ¿Usar de excomuniones contra toda la mente de la Iglesia? ¿Fulminarlas sin que intervenga motivo de religión? Abrid los ojos, americanos . . .: Ellos no son católicos sino por política: su Dios es el dinero y las conminaciones solo tienen por objeto la opresión. ¿Creéis, acaso, que no puede ser verdaderamente católico el que no esté sujeto al déspota español? ¿De dónde nos ha venido este nuevo dogma, este nuevo artículo de fe? "[7].

IV . EL PRIMER GOBIERNO MEXICANO

Cumpliendo un antiguo anhelo de sus antepasados, que habían muerto sin poder realizar su deseo, los insurgentes desconocieron al gobierno español por ilegítimo. Vivieron "el momento glorioso de la posesión de México"[8] y fueron, a partir de ese histórico entonces, "dueños y señores libres del país" en que habían nacido[9]. Desconociendo a Fernando VII, a José Napoleón, a la Regencia, a las Juntas, los mexicanos se declararon "el legítimo Gobierno Americano"[10].

Los insurgentes juzgaron que por haber sido preso Fernando VII, la soberanía, que reside esencialmente en los pueblos, había recaído nuevamente en la nación.

La determinación de Morelos era clara: "que los criollos gobiernen el reino y que los gachupines se vayan a su tierra o con su amigo el francés"[11]. El mismo expresó en los Sentimientos: "América es libre e independiente de España y de toda otra nación, Gobierno o Monarquía"[12].

El Lic. Ignacio López Rayón formó la Junta de Zitácuaro o Suprema Junta Nacional Americana, con el fin de coordinar el movimiento insurgente. El 19 de agosto de 1811 convocó a los partidarios de la independencia para que eligieran a los directores de la Junta. Morelos no pudo asistir porque estaba situado a lejana distancia.

Fueron nombrados el mismo López Rayón (presidente), José María Liceaga y José Sixto Berdusco (vocales ambos), el día 21.

En cuanto conoció el resultado, José María Morelos juró obediencia a esta autoridad que formaba el primer gobierno libre[13]. Sometió a su aprobación, además, todos los asuntos de su competencia. Aceptó el nombramiento de Capitán General que la Junta le extendió[14].

El ejército español atacó Zitácuaro el 1 de enero de 1812 y venció la resistencia insurgente. Calleja fusiló a quienes pudo apresar, ordenó que la población fuera saqueada y la incendió totalmente.

López Rayón se refugió en tierras de Valladolid, Liceaga llegó a las de Guanajuato y Berdusco a las de México. A causa

de las peripecias militares, de la lejanía entre los elegidos y de sus diferencias ideológicas, la Junta no pudo prestar eficázmente sus servicios, pese a ingentes esfuerzos de Morelos por defender y consolidar esta institución política.

1. EL CONGRESO

Morelos insistió a tiempo y a destiempo en la urgente necesidad que para los americanos significaba la realización de un Congreso Nacional que reasumiera la única y legítima autoridad de la nación [15]. La idea, que había sido claramente expresada por Hidalgo, era compartida, como vimos, por numerosos insurgentes, que inclusive empezaron a redactar textos provisionales de la Constitución, por ejemplo fray Vicente Santamaría y el Lic. Carlos María Bustamante.

El Congreso inició sus labores el 14 de septiembre de 1813 en la ciudad de Chilpancingo. Solicitó al Papa Pío VII la restauración de la Compañía de Jesús [16]. En opinión de Morelos, el Congreso velaría por los intereses de la nación y restablecería "la autoridad y el imperio de las leyes" [17].

2. LA INDEPENDENCIA

El 6 de noviembre de 1813, los congresistas emitieron la "Solemne Declaración de la Independencia de la América Septentrional" cuyo texto reza así: "El Congreso de Anáhuac, legítimamente instalado en la ciudad de Chilpancingo, de la América Septentrional, por las provincias de ella: Declara solemnemente, a presencia del Sr. Dios, árbitro moderador de los imperios y autor de la sociedad que los da y los quita, según los designios inescrutables de su providencia, que por las presentes circunstancias de la Europa, ha recobrado el ejercicio de su soberanía, usurpado; que en tal concepto, queda rota para siempre jamás y disuelta la dependencia del trono español; que es árbitro para establecer las leyes que le convengan para el mejor arreglo y felicidad interior, para hacer la guerra y paz y establecer alianzas con los monarcas y repúblicas del Antiguo Continente, no menos que para celebrar concordatos con el Sumo Pontífice

Romano, para el régimen de la Iglesia Católica, Apostólica Romana, y mandar embajadores y cónsules; que no profesa ni reconoce otra religión más de la católica, ni permitirá ni tolerará el uso público ni secreto de otra alguna; que protegerá con todo su poder y velará sobre la pureza de la fe y de sus dogmas y conservación de los cuerpos regulares; declara por reo de alta traición a todo el que se oponga directa o indirectamente a su independencia, ya sea protegiendo a los europeos opresores, de obra, palabra o por escrito, ya negándose a contribuir con los gastos, subsidios y pensiones para continuar la guerra hasta que su independencia sea reconocida por las naciones extranjeras; reservándose al Congreso presentar a ellas por medio de una nota ministerial, que circulará por todos los gabinetes, el manifiesto de sus quejas y justicia de esta resolución, reconocida ya por la Europa misma. Dado en el Palacio Nacional de Chilpancingo, a 6 días del mes de noviembre de 1813 años. Lic. Andrés Quintana, Vicepresidente. Lic. Ignacio Rayón. Lic. José Manuel de Herrera. Lic. Carlos María de Bustamante. Dr. José Sixto Berdusco. José María Liceaga. Lic. Cornelio Ortiz de Zárate, Secretario[18].

3. LA CONSTITUCION

La Constitución, cuya redacción fue terminada en Apatzingán el 22 de octubre de 1814, constó de 242 artículos. Los temas principales de su contenido fueron los siguientes: reconocimiento de la religión católica, soberanía popular, ciudadanía general, igualdad ante la ley, garantía de la libertad y de los derechos, inviolabilidad del domicilio, división de poderes, facultades del Congreso, Poder Ejecutivo colegiado, establecimiento de las Secretarías de Guerra, Hacienda, Gobierno y facultades de cada uno de los tres poderes[19].

4. LA DIVISION DE PODERES

En el sexto de los Sentimientos de la Nación, el caudillo expresó: "Que los poderes legislativo, ejecutivo y judicial estén divididos en los cuerpos compatibles para ejercerlos".

En el séptimo introdujo la idea de que los vocales de la Junta se turnaran en el ejercicio de sus funciones para que fueran evitados los abusos[20].

El Congreso adoptó la montesquiniana división de poderes, concebidos comos servicios. El equilibrio de los poderes entre sí y su uso diferenciado en distintas personas o agrupaciones, ayudaría a que los gobernantes cumplieran más fielmente su misión: "parten entre sí los poderes soberanos, y mezclándose sin confusión sus sagradas atribuciones, quedan sujetos a la sobrevigilancia mutua, y reducidas sus funciones a un período determinado" [21].

5. LA AUTORIDAD CONCEBIDA COMO SERVICIO

Según leímos, ante la acometida de las tropas represivas, la Junta perdió su eficacia. Cada grupo insurgente obedeció a su respectivo jefe, en tanto esperaba la llegada de tiempos más propicios. Podemos estudiar, con todo, cuál era la concepción que Morelos manifestaba acerca de lo que debería ser el nuevo gobierno americano.

D. José María no aspiraba a convertirse en dictador ni pretendía usar el poder en beneficio propio. Pidió a los ciudadanos que tomaran parte en la dirección de los destinos del país: "cualquier individuo —escribió— sin excepción alguna, tiene derecho a . . . presentar proyectos que ilustren al gobierno en toda clase de materias . . . " [22]. A López Rayón le comunicó: "No pretendo la Presidencia". Morelos dejaría los cargos que le habían sido confiados en cuanto sus servicios no resultaran útiles a la causa, y entonces, añadió, "me tendré por muy honrado con el epíteto de humilde *Siervo de la Nación*" [23]. Morelos rechazaba como a la peste al "tirano gobierno, esto es al monárquico, aunque se me eligiera a mí mismo por primero", confesó[24].

Cómo era el interior del hombre que manifestaba tales posiciones políticas, nos lo enseñan sus mismas expresiones: "Yo soy ingenuo, afirmaba, y no puedo usar otro lenguaje que el verdadero, ni diría bien a mi carácter la mentira . . . básteme decir que soy un hombre miserable, más que todos, y que mi carácter es servir al hombre de bien, levantar al caído, pagar por el que no tiene con qué y favorecer . . . al

que lo necesita, sea quien fuere . . .; yo no hago otra cosa que empeñarme en que se le dé a cada uno lo que le fuere suyo"(25).

Conceptualizando sus sentimientos, el Siervo indicó en otra ocasión: "Es constante el ardor con que he sostenido los derechos de la patria, solicitando por todos medios sus alivios, su tranquilidad y el orden del gobierno. Soy el más amigo de la justicia y equidad y aborrezco lo que se opone a la libertad civil de cualquier individuo, porque ni soy déspota ni conviene esta idea con los principios liberales a que naturalmente se acomoda mi genio"(26).

Acercándose el final de su gesta, Morelos mantenía firmes sus convicciones. Escribió, en efecto: "Nuestro sistema de gobierno, habiendo comenzado, como era natural, por los más informes rudimentos, se ha ido perfeccionando sucesivamente, según que lo han permitido las turbulencias de la guerra y hoy se ve sujeto a una constitución cimentada en máximas a todas luces liberales y acomodadas en cuanto ha sido posible al genio, costumbres y hábitos de nuestros pueblos, no menos que a las circunstancias de la revolución. Con el transcurso del tiempo, recibirá modificaciones y mejoras, a medida que nos ilustre la experiencia; pero nunca nos desviaremos una sola línea de los principios esenciales que constituyen la verdadera libertad civil"(27).

V. LA LIBERTAD

Hemos estudiado las quejas expresadas por Morelos contra la tiranía borbónica, que había reservado para sí el derecho de decisión en el Anáhuac y privado de él a los naturales.

Estos, nos lo ha recordado el insurgente, eran tratados como esclavos, a pesar de ser los dueños del país. Después de 1810 muchos americanos aceptaban resignadamente esta herencia social impuesta y heredada. No así Morelos que se rebeló contra ella y decidió dar su vida por la independencia de su país.

Tres fechas claves en la historia de su pueblo recordaba el Siervo. La primera, de lúgubre recuerdo. Las dos restantes de profundo significado esperanzador.

El 12 de agosto de 1521 —escribía el caudillo— "se apretaron las cadenas de nuestra servidumbre"(28). El 16 de septiembre, en cambio, fue el día "en que se levantó la voz de la independencia y nuestra santa libertad comenzó . . . (por) mérito del grande héroe, el señor Don Miguel Hidalgo y su compañero Don Ignacio Allende"(29). La tercera fecha honraba las conciencias insurgentes. Era el 14 de septiembre de 1813. Las cadenas de 1521 quedaban rotas "para siempre en el venturoso pueblo de Chilpancingo" donde se redactaba el Acta de Independencia y la Constitución del país libre(30).

Conozcamos por qué la Nueva España estalló de ira en 1810. El General insurgente lo explicó así al Presidente de Estados Unidos, Mr. James Madison: "Cansado el pueblo mexicano de sufrir el enorme peso de la dominación española y perdida para siempre la esperanza de ser feliz bajo el gobierno de sus conquistadores, rompió los diques de su moderación y arrastrando dificultades y peligros que parecían insuperables a los esfuerzos de una colonia esclavizada, levantó el grito de su libertad y emprendió valerosamente la obra de su regeneración"(31).

Morelos, en efecto, había dicho que "los pueblos esclavizados son libres en el momento en que quieren . . . "(32).

1. LA LIBERTAD DON DE DIOS

Cuando D. José María reconquistó Oaxaca afirmó: "nuestro designio no se reduce a otra cosa que a defender la libertad que nos concedió el Autor de la Naturaleza, y de la cual se trata de despojarnos injustamente"; "sólo aspiramos", añadió, a una "independencia tal como el Autor de la Naturaleza nos la concedió desde un principio . . . "(33).

Es necesario recordar que los pueblos tienen obligación de ser libres porque tal es la voluntad de Dios que creó libre al hombre. Contraviene el deseo del Creador quien esclaviza a un individuo o a una nación. La conquista de México contravino, por tanto, la voluntad divina, como afirmaba Las Casas. Cuando los pueblos recuperan su libertad usurpada, restauran el orden de la creación que ha sido violado.

¿A qué libertad se refería Morelos en sus escritos?

El movimiento insurgente trataba, de "separar a los tiranos intrusos" del poder [34], pretendía dar por finalizada la esclavitud "mas ignominiosa que . . . hemos experimentado bajo los reyes de España" [35] y deseaba, en fin, sacudir el "ignominioso yugo español" [36].

Además de independizarnos de la metrópoli y de cualquier otro país, la libertad concebida por Morelos consistía también en que los ciudadanos gozaran de esta facultad en la vida diaria.

En el país independiente no habría diferencias sociales que favorecieran la libertad de unos ciudadanos a costa de los otros. En el sentimiento 15 Morelos escribío: "Que la esclavitud se proscriba para siempre y lo mismo la distinción de castas, quedando todos iguales, y sólo distinguirá a un americano de otro el vicio y la virtud" [37].

Abolir la esclavitud y las discriminaciones sociales era ciertamente un ideal muy difundido por la Ilustración. Morelos, sin embargo, derivó explícitamente sus principios del Evangelio. Estableció el ideal de la igualdad social: " . . . para que mirándonos como hermanos vivamos en la santa paz que nuestro Redentor Jesucristo nos dejó cuando hizo su triunfante subida a los cielos . . . " [38].

¿En qué otros hechos renació la libertad de los habitantes del Anáhuac durante el movimiento Insurgente?

El decreto constitucional de Apatzingán dispuso en su artículo 40: "En consecuencia la libertad de hablar, de discurrir y de manifestar sus opiniones por medio de la imprenta, no debe prohibirse a ningún ciudadano, a menos que en sus producciones ataque al dogma, turbe la tranquilidad pública u ofenda el honor de los ciudadanos" [39].

La libertad política de los ciudadanos fue reconocida, también en el artículo 4°. Estableció que la "sociedad . . . tiene derecho incontestable a establecer el gobierno que más le convenga, alterarlo, modificarlo y abolirlo totalmente cuando su felicidad lo requiera" [40].

Estos conceptos no se refieren solamente al sistema monárquico anterior. Abrían la puerta a cambios futuros que pudiera exigir el bien común de los ciudadanos.

Bien es verdad que llevar a cabo tal decisión no había sido fácil para los insurgentes.

En 1813 Morelos describió así los esfuerzos realizados: "¡ah! , la libertad, este don precioso del cielo, este patrimonio cuya adquisición y conservación no se consigue sino a merced de la sangre y de los más costosos sacrificios, cuyo precio está en razón del trabajo que cuesta su recobro, ha vestido a nuestros padres, hijos, hermanos y amigos de duelo y amargura. Porque ¿quién es de nosotros el que no haya sacrificado alguna de las prendas más caras de su corazón? ¿Quién no registra entre el polvo y la ceniza de nuestros campos de batalla la de algún amigo, padre, deudo? ¿Quién el que en la soledad de la noche no ve su cara imágen y oye los heridos gritos con que clama por la venganza de sus asesinos? ". Morelos terminó su pronunciamiento usando frases tan determinadas como lo era su voluntad. Prometió "morir o salvar la patria, ¡morir o salvar la patria! ", "vamos a ser libres e independientes, asentó, vamos a restablecer el Imperio Mexicano . . . o a morir". No tenía ante sí otra alternativa (41).

VI. INSURGENCIA Y RELIGION

Como el General del Sur empuñó las armas también para salvar la religión que él consideraba en situación de peligro, nos corresponde conocer los principios bíblico teológicos que lo inspiraron en su acción liberadora del pueblo.

Por vocación, por raza, por convencimiento, la visión religiosa del hombre, de la sociedad y del mundo, representaban un valor esencial en la posición intelectual y práctica del caudillo. Esta frase caracteriza la actitud del insurgente; "Yo soy católico, y por lo mismo le digo a Ud. que tome su camino para su tierra . . . ", escribió D. José María a Calleja durante el cerco de Cuautla (42).

No es lícito prescindir de la visión religiosa manifestada insistentemente por el insurgente y sus compañeros, si queremos comprender integralmente su personalidad y el carácter profundo de la insurgencia.

Morelos nunca puso en duda los principios de su fe religiosa. Al contrario, precisamente de ella obtenía las luces, la fuerza, la esperanza y el valor necesarios para mantenerse en la lucha y para continuar por el sendero liberador en que había empeñado su vida[43].

Israel y América, España y Babilonia: Historias Paralelas

Desde su infancia Morelos conocía la narración que nos ha transmitido la Biblia acerca de la opresión que había sufrido el pueblo de Israel bajo el poder de Babilonia y de Egipto.

Durante la guerra de independencia, el revolucionario comparó la historia de Israel con la del pueblo novohispano, como destinos análogos. Ambas naciones habían sido vejadas por potencias extranjeras. La judía fue subyugada por Babilonia y por Egipto. La patria novohispana lo era por España, la nueva Babilonia. Los tres imperios habían sido igualmente sordos a la causa de la justicia, según les reprochaba Morelos[44].

El insurgente, sin embargo, encontraba que la servidumbre experimentada por su pueblo había sido peor que la sobrellevada por Israel[45]. A los patriotas correspondía, por tanto, destruir el altar erigido en Nueva España para dar culto a Baal[46].

El discípulo de Hidalgo describió también el paralelismo entre las vicisitudes de Gedeón y las propias. Recordemos que Dios pidió a Gedeón que liberara a su pueblo. Los madianitas eran el azote de la nación escogida. Dios ordenó a Gedeón que destruyera el altar de Baal y el poste que simbolizaba a la diosa Astarté. Como el enviado obedeciera el mandato divino, sus mismos padres, que eran idólatras, pretendieron asesinarlo. Gedeón fue salvado por Joás. Cuando Gedeón fue elegido Juez de Israel, derrotó a los madianitas[47].

El libro del Exodo relata que "el pueblo de Israel sufría bajo la esclavitud. Gritaban y su clamor subió hasta Dios. Escuchó Dios sus lamentos y se acordó de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob. Y miró Dios con bondad a los hijos de Israel y los atendió" (Cap. 2, 23–25).

Siglos después llegó otro grito desgarrador a la eternidad en donde no existe ni el antes ni el después. Era la voz de los nuevos israelitas: "Este pueblo oprimido, semejante con mucho al de Israel, trabajado por Faraón, cansado de sufrir, elevó sus manos al cielo, hizo oír sus clamores ante el solio del Eterno, y compadecido éste de sus desgracias, abrió su boca y decretó ante la corte de los serafines que el Anáhuac fuese libre" escribió Morelos [48].

El mismo usó también una comparación basada en el Libro del Exodo, cap. 17, 8–16.

Amalec, atacó a Moisés en Refidím. Los israelitas, comandados por Josué, vencieron a los amalecitas. "Yavé dijo a Moisés: Escribe esto en un libro para que sirva de recuerdo, y haz saber a Josué que Yo borraré por completo la memoria de Amalec de debajo de los cielos. . . "

Desde Tehuantepec, el General del Sur anunciaba a los realistas que correrían la misma suerte: "Temed a Dios y a su Santísima Madre, y estad ciertos que si no os sujetáis, en breve tiempo seréis reducidos a menudos átomos y seréis exterminados de tal modo que aun vuestra memoria perecerá como la de Amalec, y si por accidente la posteridad hiciere algunos recuerdos, será sólo para escarnecer vuestro nombre" [49].

1. LA ACTUACION DE DIOS EN LA INDEPENDENCIA

La intervención de Dios en la independencia de nuestro país tuvo lugar de maneras diversas según se desprende de las expresiones de D. José María Morelos y Pavón. Dios escuchó a su pueblo, inspiró la independencia, escogió a los libertadores, dirigió al Ejército y cuidó del movimiento independentista.

Las voces llegadas al cielo fueron atendidas por el Señor, que tuvo compasión de los sufrimientos del pueblo. El movió a éste a defender sus derechos. Su Espíritu lo iluminó [50].

El Señor del cielo exigió que los patriotas actuaran: "Aquel espíritu que animó la enorme masa que vagaba en el antiguo caos que le dio vida con un soplo e hizo nacer este mundo maravilloso, semejante ahora a un golpe de electricidad, sacudió espantosamente nuestro corazón, quitó el vendaje a nuestros ojos, y tornó la apatía vergonzosa en que yacíamos, en un furor belicoso y terrible" [51].

Como a Israel, Dios escuchó a Nueva España: "nos oyó el Señor en el día en que lo invocamos y los clamores de Israel han llegado a sus oídos" [52].

José María Morelos invocaba y clamaba, en efecto, ante Dios: "Señor Dios que nos miras desde la alta Sión: compadécete de las miserias que tanto tiempo nos han sumergido en la más terrible calamidad, sin dejarnos otro consuelo que, desde la Babilonia, volver los ojos llenos de agua, y mirar nuestros países devorados por la tiranía. La mansedumbre de David y la rectitud de su corazón mueva vuestra soberana piedad para dar fin a un proyecto que tanto interesa a vuestro santo servicio, conservando la vida más amable en el móvil principal de nuestras acciones. Entonces descolgaremos los instrumentos que hemos tenido callados tanto tiempo y entonando con ellos sonoros himnos en acción de gracias daremos honra, gloria y bendición al triunfo de vuestro santo nombre y al que habéis enviado a promoverlo" [53].

Dios mismo se puso al frente de las fuerzas insurgentes. El levantó los ejércitos que reconquistaron "los derechos que nos habían usurpado los gachupines" [54] . El Señor de los Ejércitos fue el Señor del Ejército del Sur [55] . El, Dios mismo, el Invencible [56].

Tal como había hecho con los israelitas, el Dios eterno llamaba a un hombre mortal para que comandara sus huestes. Judas Macabeo intentó la liberación de su pueblo a ejemplo de Moisés [57] . Para la liberación de los americanos, el Señor providente llamó a Morelos [58] que hubo de aceptar su obligación como una respuesta necesaria al dictado de la providencia sobre su conciencia [59].

Dios obró la conversión en la voluntad del párroco de Carácuaro, como él nos explicaba: lo sacudió espantosamente, le quitó el vendaje, tornó la apatía en furor. Dios convirtió a Morelos y le hizo abandonar su parroquia en 1810.

La actuación divina llegó más adelante.

Dios cuidó incesantemente que su obra llegara a término. Morelos, por su parte, esperaba —esperanza sin límite— en la providencia continua de Dios.

Leamos los textos que se refieren a las vicisitudes que ha debido pasar el Ejército Libertador. Narran aquellos hechos que han confirmado al Rayo del Sur en su fe. Porque el Dios que decreta y que múeve, también protege a sus elegidos, los acompaña, va por delante de ellos, ha dedicido permanecer a su lado y devolverá a los naturales la América que les pertenece.

Como sabemos, a partir del levantamiento en armas, los triunfos militares de Morelos fueron sorprendentes. El cielo encadenaba los acontecimientos para beneficio del pueblo oprimido que ansiaba su liberación. Lo ayudaba a vencer las agresiones de la codicia, de la ambición y de la tiranía que los había humillado.

En Cuautla lo reconocía el Generalísimo: "las repetidas victorias con que el cielo se ha especializado en proteger visiblemente los diversos combates que ha sostenido esta división, valiente y aguerrida . . . son un testimonio claro y constante de la justicia de nuestra causa, por la que debemos derramar la última gota de nuestra sangre antes que rendir nuestros cuellos al yugo intolerable del gobierno tirano" [60].

La rápida caída de Oaxaca en su poder, hizo exclamar al rebelde que la victoria había sido debida al "Señor Dios de los Ejércitos" [61].

Morelos convocó al Congreso de Chilpancingo "habiendo ya la Divina Providencia proporcionado un terreno seguro y capaz de plantar algún gobierno" [62].

El Padre Hidalgo había encomendado a su discípulo que incendiara el sur de Nueva España. Después de apoderarse del Castillo de Acapulco, el vencedor participó el hecho al pueblo

"para su satisfacción y tributo de gracias al Señor de los Ejércitos por haberse concluido la reconquista del sur con toda felicidad"[63].

En el Discurso con que Morelos inició las sesiones del Congreso reconoció que, pese a las calamidades sufridas, el movimiento independentista había sido protegido a cada paso por la providencia: "Pero ¡oh misericordias del Altísimo! —exclamó— todo ha pasado como pasan las tormentas borrascosas, las pérdidas se han repuesto con creces, a las derrotas y dispersiones han sucedido las victorias y los hijos del Anáhuac jamás han sido más formidables a sus enemigos que cuando han vagado errantes por las montañas, ratificando a cada paso y peligro el voto de salvar la Patria y vengar la sangre de sus hermanos"[64].

Redactado el Decreto Constitucional, los firmantes se reconocieron embargados de "sentimientos religiosos de gratitud por la benéfica providencia con que el cielo nos ha franqueado maravillosamente los medios para recobrar nuestra libertad"[65].

Junto con "el brío y entusiasmo de nuestros patriotas, decididos a morir primero que volver al yugo afrentoso de la esclavitud", los rebeldes, según reconocía Morelos, "confiábamos en la protección del cielo que no podía desamparar la justicia notoria de nuestra causa . . . " En el mismo documento, el libertador describió el modo de actuar de la providencia, que proporcionó los medios con los que cooperaron los hombres: "aprovechando —dijo— los momentos preciosos que nos ha traído una serie de incidentes encadenados por la mano de la providencia, nos apresuramos a realizar nuestras intenciones . . . "[66].

La fe en la providencia futura de Dios era otro elemento integrador de la religiosidad del caudillo insurgente. Las demostraciones de la injerencia de Dios en su movimiento de independencia no hacían más que confirmar a Morelos en esta verdad.

El convencimiento y el sentimiento de que Dios estaba a su lado guiaba las acciones del General y le proporcionaba energía para planear sus acciones futuras. Así lo pedía él: "¡Oh! quiera el cielo llegue el afortunado día en que paci-

ficado nuestro territorio se instale la Representación Nacional". Pidió también a Dios que protegiera a la Junta de Gobierno[67].

En el favor del Señor basaba el caudillo su actuación: "con el favor de Dios" planeaba los ataques[68] . Confiaba, también, en que "El Señor Dios Todopoderoso que vela incensantemente por la conservación y prosperidad de nuestra causa tiene a su cuidado destruir los obstáculos que encuentre en sus progresos"[69].

La providencia reclamaba a los patriotas"constancia y valor". El éxito final correspondía al Dios de los Ejércitos "en quien está depositado todo el poder y la fuerza de las naciones". En efecto, El "disipará como ligera nube la miserable porción de europeos . . .", declaraba José María Morelos[70].

2. LA VIRGEN DE GUADALUPE

María de Guadalupe, como es de suponer, participó de manera importante en favor de la causa de liberación del pueblo mexicano, según el testimonio de Morelos.

Desde Hidalgo ella fue patrona y defensora de la independencia. Carísima al corazón de los insurgentes, permaneció al lado de éstos en las luchas reivindicadoras, en las victorias y en los fracasos.

En ocasiones, la Virgen actuaba junto con Dios mismo. Ambos, por ejemplo, libraron milagrosamente a los sitiados de Cuautla en opinión del jefe de la resistencia[71].

D. José María expresó, asimismo, que él y la América entera "esperan más que en sus propias fuerzas, en el poder de Dios e intercesión de su Santísima Madre, que en su portentosa imagen de Guadalupe que, aparecida en las montañas de Tepeyac para nuestro consuelo y defensa, visiblemente nos protege. Espera que esta soberana Reina del Empíreo, castigará —dice a los hispanos— vuestra insolencia y perfidia inaudita, con que se está viendo ultrajada con lanzas y escarnecida con las sacrílegas voces de *aquí está ésta.* Espera que sus hijos arrancarán de vuestras manos cuanto habéis robado a Dios y a su iglesia; que venguen las enormes

injurias que nuestros verdaderos hermanos han sufrido en los pueblos desalarmados, viendo quemar y destrozar a los hijos que les servían de complacencia y en quienes tenían la esperanza de que fueran el báculo de su ancianidad. No me dejarán mentir —expuso el Generalísimo— las diversas representaciones que los celosos párrocos han hecho al gobierno, sobre todos los hechos que llevo referidos" [72].

En otros momentos, María de Guadalupe manifestó su ayuda intercesora a los ejércitos de la América Septentrional. El Generalísimo exhortaba a quienes defendían Cuautla: "Confiad en la protección de la Soberana Protectora nuestra y proseguid con aliento, animosos y sin temor alguno, en la defensa de la más justa causa que se ha propuesto nación alguna en el decurso de los tiempos" [73].

La fe y el amor a la Virgen, tan firme en Morelos y en todos los insurgentes, los llevaba a calificarla como la Señora "milagrosa" que ayudaba la obra de la independencia [74]. María era, también, la "amabilísima protectora" de los hombres empeñados en regenerar a la nación [75]. El Siervo le concedió el título de Patrona de la libertad [76], "protectora y defensora visible" de las expediciones [77]. Ella otorgaba las victorias. De la obtenida en Oaxaca, por ejemplo, Morelos opinaba que no se debía a él, "sino a la Emperatriz Guadalupana, como todas las demás" [78].

Son conocidos los versos que circulaban entre las filas de los patriotas:

Guadalupana, salve
salve Virgen excelsa
que del Divino Verbo
sois Madre verdadera.
A Juan Diego dijiste
que como madre tierna
nos constituya objetos
vuestra piedad inmensa.
Por esto los indianos
en la presente guerra
vuestro poder invocan
vuestros cultos aumentan.
Escuchad compasiva
sus ayes y sus quejas
pues sois su protectora
liberal, fiel, discreta.
Humildes os pedimos
que una paz verdadera
selle gloriosamente
vuestra dulce clemencia.
Romped, reina adorable,
romped nuestras cadenas
y enjugad nuestros ojos
con amorosa diestra.
Al Padre siempre demos
y al Espíritu Santo
alabanzas eternas [79].

Como señal visible de guadalupanismo, los seguidores del jefe de la revolución traían "la imagen de Guadalupe en los sombreros" (80). Morelos dio otra manifestación de agradecimiento al establecer las divisiones territoriales políticas, como recordamos: "atendiendo al mérito del pueblo de Teypan . . . he venido en erigirle por ciudad, dándole con esta fecha el nombre de la *Ciudad de Nuestra Señora de Guadalupe* (81).

3. REVOLUCION Y RELIGION CATOLICA

El movimiento insurgente no era una acción que contraviniera ningún precepto divino. Según la concepción de Morelos, luchar por la independencia de la colonia equivalía a restaurar el orden social deseado por Dios: "Sólo aspiramos, decía, a una independencia tal como el Autor de la Naturaleza nos la concedió desde un principio" (82).

Cuando el Congreso declaró que la América recobraba el derecho natural y divino de su libertad, el Siervo exclamó: "Americanos. El Siervo de la Nación os habla en pocas y convincentes razones: oídle . . . somos libres por la gracia de Dios e independientes de la soberbia tiranía española . . . " (83).

En otras palabras, Morelos reconocía que la independencia era acorde a los planes de Dios y querida por El. Oponerse a ella resultaba, por el contrario, obra del pecado de soberbia propia de Luzbel. Quienes cuestionaban la independencia eran seguidores de Satanás, pecaban y se apartaban del orden de la gracia (84).

Procurar la independencia resultaba un acto moralmente justificado exigido por la virtud de la justicia. No afiliarse al movimiento independentista era una acción cobarde y egoísta. Significaba dejar que la patria y la religión fueran destruidas. Salvar ambas aparecía ante la conciencia de los insurgentes como un deber ineludible. De no cumplirlo, serían reos de traición a su religión (85).

Por sus fines y por su naturaleza, la revolución originada en septiembre de 1810 era llamada "santa", "santa revolución", "santa insurrección" (86). Era, para los patriotas, un deber "sagrado" (87).

Los participantes en el amplio movimiento regenerador obedecían los dictados divinos, correspondían a la obligación que su deber les manifestaba y realizaban actos meritorios en el orden de la gracia. Por este motivo Morelos declaraba a Calleja —recordémoslo— que como católico le exigía que abandonara el país. Por requerimiento apremiante de su religión, como un acto legítimo, como una acción moral y grata a Dios, Morelos luchaba contra la metrópoli.

Puesto que eran católicos los insurgentes proclamaron la independencia y pusieron las manos sobre los fusiles. No traicionaron su deber religioso sino que actuaron en consonancia con él. Obraron religiosamente siguiendo este dictado de su conciencia(88).

Con la misma claridad, Morelos se dirigió al defensor realista de Acapulco: "Esto que Ud. llama *Revolución* es para mí y será a los ojos de Dios, de los ángeles y de los hombres, ejercicio de virtud" (89).

La participación de los insurgentes en la liberación nacional producía el efecto de unirlos "con los vínculos más estrechos hacia Dios . . . "; "más avanzaré, sin duda, a lo menos para con Dios, libertándolos y protegiéndolos", concluía el párroco de Carácuaro(90).

Liberar al pueblo y procurar el bien común proporcionaba a Dios la honra y gloria que todo ser humano está obligado a otorgarle. Las lides bélicas tenían como finalidad salvar la patria y salvar la religión. No era antirreligiosa ni areligiosa la revolución de Morelos. En plena expansión revolucionaria los insurgentes se percibían más unidos a Dios como efecto de haber decidido llevar a cabo la insurgencia(91).

El 6 de noviembre de 1813 los patriotas pudieron declarar la independencia, como vimos. Concluían una fase importante de su lucha. Por ello se apresuraron a expresar: "El Congreso de Anáhuac, declara solemnemente a presencia del Sr. Dios, árbitro moderador de los imperios y autor de la sociedad . . . ", que América Septentrional "ha recobrado el ejercicio de su soberanía . . . ". Según la creencia antigua, Dios entregaba a los reyes el poder y el reino. En todo caso, Dios decretaba ahora la libertad de América con respecto de toda otra nación. Puesto que tal había sido la determinación

divina, al pueblo correspondía llevar a término el cumplimiento de esta providencia, aun a costa de sus vidas, como hemos estudiado. Podían permanecer seguros los insurgentes de la firmeza de sus principios y de su actuación, porque Dios los respaldaba y porque ellos actuaban conforme a los dictámenes de su conciencia[92].

Morelos había pedido al Señor de la gloria la realización de sus ideales: "Dios grande y misericordioso, Dios de nuestros padres, loado seas por una eternidad sin principio y cada hora, cada momento de nuestra vida sea señalada con un himno de gracias a tamaños e incalculables beneficios. Pero, Señor, nada hagamos, nada intentemos, si antes y en este lugar no juramos todos a presencia de este Dios benéfico, salvar la patria, conservar la religión católica, apostólica, romana, obedecer al romano Pontífice, vicario en la tierra de Jesucristo; formar la dicha de los pueblos, proteger todas las instituciones religiosas, olvidar nuestros sentimientos mutuos y trabajar incesantemente en llenar estos objetos" [93].

Podemos afirmar que salvar la patria y la religión era una obligación cívica y religiosa, ejercicio de virtud, inspirado, promovido y premiado por Dios.

La "ficticia"[94] Inquisición, resucitada festinadamente por Calleja para condenar insurgentes, reprochó a Morelos de que eran "para este reo, compatibles la observancia de la religión católica con las corrompidas máximas de la inicua rebelión . . ." [95]. Este juicio del Tribunal nos presenta una curiosa coincidencia con la afirmación actual de Gustavo Gutiérrez; predice que los cristianos comprometidos en el proceso liberador actual serán acusados de "confundir reino y revolución"[96].

Los insurgentes obedecieron el plan divino. No se desviaron del camino moral. Actuaron conforme al bien. Consideraron sus acciones como obras virtuosas pues tenían como objeto directo a Dios. Tuvieron fe en su verdad, que los movió a actuar. Esperaron en El como Bien supremo que los mantenía en su esfuerzo. Lo amaron de manera práctica como Bien en sí mismo y en consecuencia trataron de liberar al pueblo. Su conciencia cristiana los hizo emerger del forzado envilecimiento en que estaban, para dirigirse a restaurar la obra creadora de Dios, en contra del proceder de

los injustos invasores de sus derechos. Estas convicciones y sentimientos cristianos de los insurgentes le hicieron estar a la altura de su misión aunque, en un momento determinado, ese destino resultara trágico. En este caso, en efecto, y otra vez, los caminos misteriosos de Dios no fueron los de los hombres. Como ha ocurrido a lo largo de la historia, los cristianos van a la cárcel un día antes del triunfo.

Conforme a lo dicho, con todo, se desprende que hace 165 años el Siervo respondió a las preguntas que Gustavo Gutiérrez formula hoy a los cristianos: "¿Cuál es el significado de la fe en una vida comprometida en la lucha contra la injusticia y la alienación, cómo se articula la obra de construcción de una sociedad justa con el valor absoluto del reino? ". Afirma el téologo peruano que "la amplitud y gravedad del proceso de liberación es tal que la pregunta por su significación es en realidad una cuestión sobre el sentido mismo del cristianismo y sobre la misión de la Iglesia en el mundo". En estos renglones hemos podido considerar cómo los cristianos insurgentes afrontaron este mismo problema y cómo respondieron a él. Morelos rechazó el dilema "o redención espiritual o redención temporal". En la fe de Morelos, "lo político" no "se hallaba en un segundo plano . . . ", no creía él que "intervenir directamente en la acción política es traicionar su función". Gutiérrez recuerda las tradicionales afirmaciones bíblicas, por ejemplo Prov. 14, 21 y 17,5, así como Dt. 24, 14–15 y Ex. 22, 21–23, etc., que sintetiza en las expresiones "conocer a Dios es obrar la justicia", "amar a Yahvé es hacer justicia al pobre y al humillado", "amar a Yahvé es establecer relaciones justas entre los hombres, es reconocer el derecho de los pobres. Al Dios de la revelación bíblica se le conoce a través de la justicia interhumana".

Tal nos parece que fue la posición que asumió Morelos. Al promover la liberación del pueblo, el Generalísimo cooperó a la acción salvífica. Gutiérrez dice que "trabajar, transformar este mundo es hacerse hombre, y forjar la comunidad humana es también ya salvar", "es insertarse ya en el movimiento salvador en marcha hacia su cumplimiento". Para Morelos "la construcción de una sociedad justa" tuvo el valor de aceptación del reino, y "participar en el proceso de liberación del hombre" fue, en la concepción del insurgente

"en cierto modo obra salvadora". Tal crecimiento del reino así planteado "es acontecer salvífico, pero no la llegada del reino ni toda la salvación", señala acertadamente el P. Gutiérrez. Es, más bien "anuncio de plenitud", "es significar la venida del reino".

Debemos recordar que Morelos ha confesado que avanzaba en el conocimiento de Dios a través del proceso de liberación con que acompañaba a su pueblo: "En el encuentro con los hombres se da nuestro encuentro con el Señor, sobre todo en el encuentro con aquellos a quienes la opresión, el despojo y la alienación han desfigurado el rostro humano . . ." afirmará ahora Gustavo Gutiérrez. "Todo esfuerzo —concluyamos— por construir una sociedad justa . . . es ya obra salvadora, aunque no sea toda la salvación". Esta, en efecto, será consumada al final de los tiempos, cuando toda la creación torne a Dios, cuando sea recapitulada en Cristo cada vida y toda la humanidad. Mientras tanto, la historia será, para los cristianos, la continua imitación del Dios de la Historia que liberó a su pueblo y de Jesucristo, que liberó a toda la humanidad [97].

VII. TIRANIA EVIDENTE

Pacifista por naturaleza y por vocación cristiana, Morelos fue guerrero por destino. Combatió al frente del Ejército de Redención que —él mismo nos lo ha dicho— Dios comandaba, María de Guadalupe protegía y él organizó admirablemente. El P. José María Morelos no fue original al proponer las que eran tradicionales conclusiones teológicas políticas y que estaban vigentes en su tiempo, las cuales justificaban moralmente el uso de los medios violentos a los que él acudió. Fue, con Hidalgo, original en atreverse a llevarlas a cabo.

La teología católica ha mantenido a lo largo de los siglos el derecho que asiste a los pueblos tiranizados y oprimidos a rebelarse contra sus tiranos. Haciéndose eco de esa tradición, Paulo VI especificó que la "insurrección revolucionaria" es una acción legítima "en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común" [98].

En el P. Francisco Suárez, como es sabido, aparece, entroncada con diversos teólogos, la doctrina del derecho que asiste a los pueblos tiranizados para suprimir sus males. El jesuita afirmó: "Si el rey cambiase en tiranía su potestad justa, abusando de ella para daño manifiesto de la ciudad, podría el pueblo usar de su potestad natural para defenderse, porque de ésta nunca se ha privado", "porque en la república (está el derecho de resistencia) —añadía el teólogo— sólo por vía de necesaria defensa para su conservación". Suárez concluía: "Y así puede la república toda, por acuerdo público y general de las ciudades y de los próceres, deponer al rey: ya en virtud del derecho natural, por el cual es lícito repelar la fuerza con la fuerza; ya también porque en este caso necesario para la propia conservación de la república se entiende quedar exceptuado en aquel primer pacto, por el que la república transfirió su potestad al rey"[99].

1. EL DERECHO A LA GUERRA

Morelos y los teólogos insurgentes conocían su derecho natural a repeler con violencia la tiranía y el abuso de autoridad de que eran objeto. Según el General, en efecto, " . . . a un reino le es lícito reconquistarse y a un reino obediente le es lícito no obedecer a su rey cuando es gravoso en sus leyes, que se hacen insoportables, como las que de día en día nos iban recargando en este reino los malditos gachupines arbitristas"[100]. Los patriotas apelaron a la violencia como al último recurso posible para reivindicar sus derechos. Habían agotado antes todos los demás medios. El único de que podían disponer, entonces, era el de "repeler la fuerza con la fuerza". Sólo con las armas recobrarían los derechos usurpados a su nación[101]. Los tiranos habían cerrado todos los caminos pacíficos de reivindicación del pueblo. Fue necesario a los criollos "valerse de la fuerza" para reclamar sus derechos y expulsar del territorio a los invasores[102].

El P. Morelos lo explicó así al Obispo de Oaxaca: "Aunque la obstinada resistencia del gobierno europeo, tan ilegítimo en sus principios como tirano y bárbaro en sus providencias, no sólo ha negádose a nuestras solicitudes, sino lo que parece increíble, ha cerrado los oídos a la razón, sin

querer entrar en discusión sobre la justicia de nuestra causa y los sanos principios con que nos conducimos; no por eso nos desatendemos los que estamos a la frente de la Nación, sosteniendo sus derechos sagrados, de repetir y observar exactamente las justificadas causas o máximas de los de gentes y de guerra, en beneficio de la humanidad, en ocasión en que, más que a todos, interesa a nuestros antagonistas el conocerlo y el acogerse a los últimos efugios que después de veinte y seis meses de una guerra intestina y nunca vista, han quedado en fuerza de nuestra religiosidad y carácter por temperamento humano"(103).

La guerra insurgente no fue un movimiento arbitrario producido por un capricho irracional, señaló el Siervo: "no es mi intento proceder por la fuerza y el capricho, sino por la recta razón"(104) . Empeñarse en su acción liberadora era un derecho natural y una acción justificada teológicamente: "valgámonos del derecho de guerra —exhortaba el jefe de la resistencia en Cuautla— para restaurar la libertad política"(105) . En Acapulco, el jefe militar que incendiaba el sur, expuso claramente a los españoles: "La nación quiere que el gobierno recaiga en los criollos, y como no se le ha querido oír, ha tomado las armas para hacerse entender y obedecer"(106).

Morelos recordó las excepciones que merece el quinto mandamiento de la ley divina: es lícito matar en "guerra justa como la presente", decía, así como "al injusto invasor"(107) . El general instruyó a sus compatriotas con palabras contundentes: "Por fin, paisanos míos, es ley prescrita en el Derecho Común y de Gentes, que se extermine al enemigo conocido. Si los gachupinos no rinden sus armas ni se sujetan al gobierno de la Soberana y Suprema Junta Nacional de esta América, acabémoslos, destruyámoslos, exterminémoslos, sin envainar nuestras espadas hasta no vernos libres . . ." (108).

Era íntima la persuación de la necesidad y justicia de la revolución en el ánimo de Morelos. Por ello decía al Cabildo oaxaqueño que si la causa no fuera justa "yo y todo mi ejército dejaremos las armas de las manos"(109) . Sin reti-

cencias, por tanto, el discípulo de Hidalgo, que rechazaba otros títulos, aceptó el que le dio un subordinado suyo, D. Miguel Antonio de Quesada: "Generalísimo de las *Católicas* Armas de esta América Septentrional" (110).

VIII. DIVERSAS OPCIONES POLITICAS DEL CLERO ANTE LA INDEPENDENCIA

Durante la insurgencia se produjo una agria polémica entre el clero novohispano, en la cual participaron también los laicos. Una parte del clero, irreductiblemente asentada en el pasado, execró al movimiento renovador. Otros fueron insurgentes. De las filas del clero salieron realistas e insurgentes que tomaron las armas para defender sus ideas, según lo muestra el cuadro siguiente. (Ver pag. 225)

1. ALGUNAS OPINIONES EPISCOPALES

El 24 de mayo de 1810 el obispo electo Don Manuel Abad y Queipo declaró que "D. Miguel Hidalgo . . . y sus secuaces . . . son perturbadores del orden público, seductores del pueblo, sacrílegos, perjuros . . . y calumniadores de los europeos" (111). El arzobispo de México, D. Francisco Xavier Lizana y Beaumont, reaccionó el 24 de septiembre. En una carta pastoral preguntó a Hidalgo: "Dime, dime, pobre engañado por el espíritu maligno . . . ¿cómo has caído como otro Luzbel por su soberbia? . . . No se volverá a oír tu nombre en este reino de Dios, sino para eternos anatemas". Según Lizana, Hidalgo no era ministro de Jesucristo, sino de Satanás y precursor del Anti Cristo. Contra la revolución insurgente el prelado defendió la tesis política de que "el mejor gobierno de cada país es el que actualmente tiene . . . porque son tales y tantas las desgracias que han de intervenir para mudarlo que jamás podrá compensarlas felicidad alguna". Lizana exhortó al clero a que sostuviera la causa de Fernando VII para que limpiara "el borrón con que un ministro del santuario ha tiznado nuestro venerable gremio" (112). En opinión del Sr. Lizana, la insurgencia era anticatólica, quimérica, extravagante, ridícula y produciría

CUADRO GENERAL ESTADISTICO

	INSURGENTES		TRIGARANTES		REALISTAS		TOTAL	
	Número	Porcentaje	Número	Porcentaje	Número	Porcentaje	Número	Porcentaje
CANONIGOS	1		0		0		1	
CURAS	26	2,4% de 1072	1		15	1,3% de 1072	42	3,9% de 1072
VICARIOS	10		1*		0		10	
PRESBITEROS	18		1*		1		19	
DIACONOS	2		0		0		2	
SUBDIACONOS	4		0		1		5	
MINORISTAS	1		0		0		1	
CLERIGOS	29		1*		5		34	
Del Clero Secular	91	2,1% de 4229	1		22	0,5% de 4229	114	2,6% de 4229
AGUSTINOS	1		0		1		2	
CARMELITAS	1		0		1		2	
DOMINICOS	4		0		3		7	
FRANCISCANOS	11		0		0		11	
HIPOLITOS	1		0		0		1	
JUANINOS	6		0		0		6	
MERCEDARIOS	1		0		0		1	
INESPECIFICADOS	12		0		5		17	
Del Clero Regular	37	1% de 3112	0		10		47	1,5% de 3112
GRAN TOTAL	128	1,7% de 7341	1		32	0,4% de 7341	161	2% de 7341

NOTAS: 1.— Los números señalados con (*) en el grupo de los Trigarantes no se sumaron por referirse a personas ya contadas entre los Insurgentes.

2.— Según la Estadística de D. Fernando Navarro y Noriega había en la N. España en el año de 1810:

Curatos	1072	Frailes	3112
Clérigos	4229	Clérigos y Frailes	7341

Fuente: José Bravo Ugarte, S.J. Revista Abside Vol. VII, 1943.

tres males terribles. Sería sumamente perjudicial para los dirigentes de ella, para la Nueva España y para todas las naciones de la tierra. El movimiento de independencia era, también una "doctrina que reprueba con las Sagradas Escrituras nuestra Santa Madre la Iglesia" afirmaba el anciano D. Francisco (113).

El obispo de Guadalajara, el 24 de octubre de 1810, excomulgó a los "protervos" Hidalgo, Allende, Aldama, Abasolo y a "cuantos de cualesquiera suerte voluntariamente aprueben, auxilien o favorezcan sus proclamas . . ." (114).

El obispo de Puebla y su clero se adhirieron a la causa del rey mediante un juramento que firmaron el 27 de octubre del mismo 1810: "Como ministros de la religión santa que profesamos, que impone como uno de los primeros deberes la obediencia, respeto y sumisión a los reyes, de que nos dio ejemplo su soberano Autor, debemos ser las más firmes columnas que sostengan el trono del Monarca, a quien hemos jurado reconocer y obedecer". Los poblanos tacharon a los sacerdotes insurgentes de "sujetos infames y desnaturalizados que aspiran a sacudir el suave yugo bajo el cual gustosamente hemos vivido". Concluyeron su escrito prometiendo no apartarse "jamás de la justa causa, predicar y enseñar, tanto en los ejercicios propios de nuestro ministerio, como en las conversaciones familiares, la sana doctrina de obediencia y respeto a nuestro legítimo soberano el Sr. Don Fernando VII"(115).

2. EL ASOMBRO DE UN ESPIA

Un grupo de sacerdotes y seglares se reunieron para comentar los sucesos que tanto interesaban a todos. La junta tuvo lugar en la ciudad de Celaya. Fr. Cristóbal Rodríguez, espía realista, los denunció el 17 de febrero de 1811. Su carta es reveladora de la efervescencia vivida en aquellos días.

Dice así: "Illmo. Sr. En cumplimiento de mi obligación . . . paso a hacer las denuncias siguientes: . . . huvo una junta en la Celda del R.P. Plancarte, en donde concurrieron los Padres Dn. Manuel Días, Cura interino de Celaya, Dn. José Bellojín, D. José Pérez, D. Pedro Pérez, D. Ramón Natera, el R.P. Guardían de aquel colegio Fr. Ignacio Morales, el Padre Lector de sagrada Theología Fr. Mariano Salazar

y los Seculares Dn. Francisco Tres Guerras[116] y Dn. Francisco Oviedo. En medio de la confusión de los muchos, que hablaban a un mismo tiempo, oí esta proposición: de que era subrrepticio el Edicto (de Abad y Queipo) ... porque no havía venido por la conducta acostumbrada: y me parece, que la profirió Dn. Francisco Tres Guerras: a lo que respondí que aquella proposición era delatable. Todos callaron; pero de allí a poco comenzó otra vez la misma confusión de preguntas, y repreguntas al R.P. Plancarte; sobre si al día siguiente, que era domingo, dirían misa, y que si se fixaban los Edictos los rasgarían ... En esa misma junta, el P.D. José Bellojín dixo: (como escandalizado) que le havía dicho un sujeto, y creo, que de carácter: que el Edicto de la Santa Inquisición solo serviría para limpiarse ... Al mismo P. Guardían le oí engrandecer, y alabar, el espíritu del Herege Hidalgo ... A Dña. Gertrudes la Ojos la oí decir ... que el Sr. Obispo de Valladolid por que era gachupín había puesto la Excomunión; y por no estar consagrado no la podía poner ... El P. Dn. José Pérez havía dicho que todos los que creían a los Gachupines eran Hereges ... El P. Dn. Manuel Días dixo al sargento, Magdaleno Rodríguez, que la primera descarga la dieran al ayre, y la segunda a los gachupines: que él y los P.P. Dn.José Pérez y Dn.Pedro Pérez les absolvían de todo ... Dicho P. Rodríguez ... en un día de los del mes de octubre último sacó un Rosario por las calles, y después predicó cosas, que indicaban persuasión a Ntra. Sra. por el felix éxito del Herege Hidalgo ... " [117].

3. ACUSACIONES ANALOGAS

Realistas e insurgentes se lanzaron una serie de acusaciones sumamente fuertes. Cada bando defendía con tenacidad su punto de vista, basado en sus conocimientos teológicos. Morelos no salió bien librado del juicio inquisitorial. El 24 de noviembre de 1815 el Tribunal lo acusó de haberse pasado al gremio "feo, impuro y abominable de los herejes Hobbes, Helvecio, Voltaire, Lutero y otros autores pestilenciales". La inquisición declaró al Siervo "hereje formal, apóstata de nuestra sagrada religión, ateísta, materialista, deísta, libertino, sedicioso, reo de lesa majestad divina y humana, enemigo implacable del cristianismo y del estado, seductor, protervo, hipócrita, astuto, traidor al rey y a la patria, lascivo,

pertinaz, contumaz y rebelde al santo oficio". Las anteriores eran las imputaciones generales. A estas siguieron 26 capítulos de acusaciones por menorizadas[118].

Si Abad y Queipo consideraba que Morelos era "sin disputa, el alma y tronco de toda la insurrección", decía de él, también: "aunque él es un idiota, la envidia y ambición han desplegado bastante sus talentos para entender y atender su propio negocio y aprovecharse de las luces y experiencias de los franceses que le dirigen" [119].

Antes de atacar Valladolid, Morelos escribió a Abad y Queipo en los siguientes términos: "Entre los grandes corifeos de la tiranía en América, sin duda ocupa usted un lugar muy distinguido. Usted fue el primero que con infracción de las reglas prescritas por Jesucristo fulminó el terrible rayo de la excomunión contra un pueblo cristiano y generoso. Usted con sus persuasiones y escritos es el que con más impulso ha soplado la hoguera en que se han inmolado tantas inocentes víctimas a la justicia y a la libertad . . . Usted se halla en el conflicto de dar la última prueba: o de que es monstruo entre los tiranos, o de que circula en sus venas espíritu racional. Presienta en su corazón los sollozos de las viudas, el llanto de los inocentes, los ayes de los heridos, la confusión de todos y cuanto tiene de horrible el aspecto de la muerte sembrando por todas partes los cadáveres; y ya que tantas veces ha exhortado a ese pueblo a su perdición, anímelo ahora para su salvación . . . "[120].

Terrible también es el Bando del insurgente Dr. Cos contra el mismo Abad y Queipo. Lo acusó de seguidor de Bayo y Jansenio. Dijo que él predicaba que "Jesucristo no derramó su sangre por los insurgentes; que es imposible que éstos se salven aunque se arrepientan de sus pecados; que los insurgentes sacerdotes dejan de serlo y quedan destituidos del carácter espiritual en el hecho de declararse por el partido de la Nación Americana . . . ".

El doctor escribió los siguientes "Teoremas" que recuerdan el método de Spinoza, en contra del electo: "1) Abad y Queipo ni es ni ha podido ser penitenciario ni obispo de Valladolid porque está acusado de hereje formal muchos años ha . . . 2) Aunque hubiese sido hábil para esta dignidad, debería deponerse de ella por ser enemigo tan

irreconciliable de la América, que ha procurado el exterminio de todo el criollismo . . . ; porque en vez de hacer oficios de pastor, ha hecho los de lobo rapaz, solicitando la muerte temporal y eterna del rebaño de Jesucristo . . . 3) Abad y Queipo es un excomulgado y está incurso en todas las censuras fulminadas por el Derecho Canónico, así por las causas ya indicadas, como por haber puesto manos violentas en los clérigos . . . "[121].

IX. LA TEOLOGIA POLITICO CARITATIVA

Varios decenios antes de 1810 había empezado en Michoacán, en Puebla, en México, un movimiento, propiciado por jesuitas, renovador de la teología y filosofía escolástica enseñada en las aulas.

En 1763 Clavijero inició su período docente en Valladolid. Trató de incorporar la filosofía y ciencias modernas a la escolástica tradicional. Francisco Xavier Alegre, por su parte, preparaba sus Instituciones Teológicas que después publicó en 7 volúmenes. Asentó que la autoridad se funda en la naturaleza social del hombre pero su origen próximo es el consentimiento de la comunidad. La autoridad civil, escribió, no viene inmediatamente de Dios a los gobernantes sino mediante la comunidad. Andrés de Guevara y Bazoazabal promovió el estudio de la filosofía moderna y escribió el elogio de Descartes, de Galileo y de Bacon. El filipense Díaz de Camarra, autor de *Elementa Recentioris Phlosophiae* impulsó —expulsados ya los jesuitas— "la avalancha de la modernidad". Sufrió, como Clavijero, contratiempos graves por lo que pareció a los conservadores una intolerable osadía.

El P. José Pérez Cálama, patrocinado por el obispo de Puebla, Sr. Fabián y Fuero, partidario de la Ilustración, luchó contra el ergotismo y contra los que él llamaba vicios de la escolástica. Pese a las contradicciones que le opuso una parte del clero, trató de fomentar en los alumnos del Seminario de Valladolid, tanto el sentido crítico como el uso de los autores contemporáneos.

En el concurso convocado para la designación del rector de esa institución, D. Miguel Hidalgo obtuvo el puesto gracias a su "Disertación sobre el verdadero método de estudiar Teología Escolástica". Hidalgo expuso la necesidad de unir la escolástica con la teología positiva.

Una vez consolidados estos intentos renovadores en el campo académico, los efectos salieron a la calle. Pérez Cálama fundó la Sociedad de Amigos del país en 1784. Tenía como fin extender al pueblo los frutos de la renovación que estaba experimentando el clero. Deseaba fomentar la educación y acrecentar la industria popular para cambiar la economía y la sociedad. Algunos se opusieron alegando que el movimiento propiciaría la independencia política de la Nueva España, que de ninguna manera deseaban. El obispo S. Miguel apoyó el proyecto en 1785. En septiembre de ese año unas heladas destruyeron las cosechas de Michoacán. El obispo encausó varios préstamos para que el maíz, alimento necesario para el pueblo, fuera traído de otras regiones.

Pérez Cálama ideó un "Proyecto Caritativo" que tendía a conseguir mayores cantidades de dinero para facilitarlo en préstamos. Junto con el obispo inició la construcción de un monumental acueducto —que aún subsiste— para proporcionar trabajo a los pobres. Ambos pidieron a las clases adineradas que dieran trabajo al mayor número posible de desocupados e indigentes para evitar que murieran de hambre. Aunque el canónigo Lazo se opuso a tales iniciativas, no pudo impedir que tuvieran éxito. De octubre de 1785 a enero del siguiente año los necesitados obtuvieron préstamos por la cantidad de 288 mil pesos. Es de notar que actividades similares eran llevadas a cabo en los arzobispados de Puebla y de México.

El anterior movimiento desembocó en el bosquejo de la llamada Teología Político Caritativa, que ha sido calificada como una "interpretación ilustrada de la caridad cristiana". Estableció, en efecto, un método nuevo para considerar y reinterpretar los contenidos teológicos. Esta teología trató de encarnar efectivamente la fe a partir de las necesidades sociales.

Pérez Cálama escribió su Carta Histórica sobre Siembras Extemporáneas de Maíz y otras Precauciones para lo Futuro

contra la Escasez, así como su Proyecto de Transporte por el Río Balsas. Ahondó su reflexión en la realidad ecónomica, urgido por la fe religiosa que lo interpelaba. El Dr. Vicente Antonio de los Ríos hizo lo posible para que el movimiento teológico social fuera detenido por las autoridades reales.

El cambio de mentalidad en muchos clérigos, principalmente en la diócesis de Michoacán estaba, con todo, realizado. Los adictos a estas tendencias se preocuparon por fundir la teología de la Ciudad de Dios con la preocupación que mostraba por la Ciudad del Hombre.

Desde 1787 el clero mostró un abierto malestar contra la corona por la creciente injerencia que ésta mostraba en los asuntos eclesiásticos. Igualmente grave sería la reacción ante el Decreto de Enajenación expedido en 1804 que tan drásticamente dañó la economía colonial. Un elemento externo, la Revolución Francesa y su efecto, Napoleón, detuvo el choque contra la corona, así como también la profundización y evolución de la Teología Política Caritativa. Sin embargo, el clero había quedado interesado vivamente en los problemas políticos y económicos. La presencia en la revolución insurgente de un clero altamente politizado, que sabía de organización social y económica, tuvo aquí una parte importante de su origen [122].

X. CONCLUSION

Las observaciones del revolucionario Morelos analizaron los cinco más importantes problemas que afrontaba su nación. A lo largo de sus escritos, D. José María criticó la situación política, jurídica, económica, social y religiosa de la entonces Nueva España. Los escritos del insurgente fueron producidos al tiempo que comandaba sus fuerzas armadas. No son, por tanto, ni el lamento del poeta que manifiesta la soledad de su alma, ni el frío ensayo analítico del especialista que diagnostica males sociales ajenos a su vida. Por necesidad revolucionaria Morelos describió los males que experimentaba como parte que era del pueblo oprimido por la injusticia.

Leyendo aquellos párrafos suyos, hemos comprendido por qué el Siervo abandonó su parroquia y fue a incendiar el Sur. Cumplía el mandato de Hidalgo su maestro en cuanto

éste encarnaba la voz angustiosa de un pueblo que exigía su liberación. El mérito de Morelos consistió en haber ampliado de un modo tan efectivo la acción libertadora iniciada por Hidalgo, que resquebrajó un discurrir histórico tres veces centenario. Morelos engendró una época nacional creadora.

El pensamiento del insurgente tuvo su fuerte principal en la pobreza agobiante que soportaba el pueblo. Como sacerdote suyo, sintió en carne propia el profundo malestar que experimentaba el nacido en estas tierras. Morelos fue guía indiscutible de la insurgencia porque no había sido ajeno al sufrimiento de sus hermanos.

La extraordinaria fuerza que el Siervo imprimió a la revolución de independencia fue resultado de una conciente acción del caudillo que tenía el deliberado propósito de lograr la libertad y reorganización social de su nación. Los graves errores cometidos por Morelos en las batallas de Valladolid y Puruarán, derrumbaron las energías del hombre y derrotaron al movimiento insurgente, que decayó cuando las balas realistas asesinaron al prisionero.

El espíritu de Morelos, con todo, vive aún y permanece como ideal, porque él es héroe y símbolo de la Historia de México. El rápido discurrir de los años, a partir del ya remoto 1815, no han reducido la importancia de la herencia que D. José María legó a su patria.

Es un hecho relevante que los más encarnizados opositores de Morelos hayan pronunciado, sin embargo, los mejores elogios vertidos acerca del hombre fusilado en S. Cristóbal. Alamán confesó: "Es el hombre más notable que hubo entre los insurgentes". Abad y Queipo reconoció: "fue un héroe extraordinario en la guerra y en la política". Calleja le llamó "espíritu verdaderamente revolucionario y emprendedor"[123].

No finalicemos este sencillo trabajo sin reproducir una parte del manifiesto redactado por los soldados de Morelos cuando éste caminaba hacia México, próximo a derramar su sangre. Las líneas reflejan los sentimientos de los combatientes que perdían a su jefe, y así como el ambiente en que se encontraba nuestro país azotado por la guerra: "Soldados: acabáis de ser testigos casi presenciales de un hecho que ha

cubierto de luto vuestro corazón . . .; queremos deciros del arresto del señor Generalísimo D. José María Morelos, ocurrido desgraciadamente el domingo 5 del corriente en las inmediaciones de Temazcala. Este acontecimiento que llorará la Nación Mexicana con la misma justicia que el pueblo de Israel la de su caudillo Judas Macabeo . . . no debe precipitaros en el abandono, en la desolación y despecho . . . Soldados: vosotros sabéis mejor que nadie lo que habéis perdido; vosotros conocísteis a nuestro Padre Morelos, le acompañásteis en sus brillantes campañas, merecísteis su cariño entrañable, partísteis con él la gloria de dar libertad a la afligida América, y siempre os condujo por el camino del honor y de la victoria. ¡Ah! Consideradlo ahora en medio de sus enemigos rabiosos, sedientos de su sangre, como oveja en las garras de los tigres y leopardos, hecho el objeto de su menosprecio; burlado, ultrajado, herido y dispuesto a sufrir por vosotros una muerte cruel en que apuren nuestros enemigos los arbitrios más exquisitos de su natural ferocidad. Soldados: He aquí la suerte que ha cabido a vuestro Padre, el ornamento de la América Mexicana, el Héroe del Sur, cuyo solo nombre hacía retemblar a nuestros tiranos y ha forzado la admiración de Europa . . . ¡Ea! , juremos todos vengar su sangre; repitamos este propósito a la tarde, a la mañana, a la noche y a todos instantes de nuestra vida. ¡Mueran sus asesinos, y lave la sangre de sesenta mil europeos tiranos que habitan esta América la de vuestro amado y querido general! ¡Guerra, guerra y odio eterno a los asesinos del Gran Morelos! (124).

NOTAS

(1) Puede consultarse la *Historia de México* de Lucas Alamán, México, JUS, 1942, t I p. 89–144; Villoro, Luis, *El Proceso Ideológico de la Revolución de Independencia,* México, UNAM, 1967, 250 p, p. 13–31; Florescano Enrique e Isabel Gil Sánchez, *La Epoca de las Reformas y el Crecimiento Económico, 1750–1808,* p. 183–301, *en Historia General de México,* México, El Colegio de México, 1976, t. II; Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México,* México, Ed. Patria, 5a. ed., t. IV p. 435–549, y t. V de Editorial Revista Católica, el Paso, Texas, 1928, p. 33–96.

(2) La última afirmación proviene de Villaseñor y Villaseñor, Alejandro, *Biografías de los Héroes y Caudillos de la Independencia,* México, JUS, 1962, t. II p. 45. La mejor obra que conozco en torno a Morelos, verdadera enciclopedia del insurgente y su época, es la de Lemoine Villicaña, Ernesto, *Morelos y la revolución de 1810,* Gobierno del Estado de Michoacán, 1979, 458 p. Fuentes importantes son Bustamante, Carlos María, *Cuadro Histórico de la Revolución Mexicana Comenzada en Septiembre 15 de 1810 por el C. Miguel Hidalgo y Costilla,* México, Talleres Soria, 1926; Alamán, *op. cit.* t. I a III. Dos estudios dignos de mención acerca de D. José María son los de Chavez A., Ezequiel, *Morelos.* México, JUS, 1965, 222 p., y Vargas, Ubaldo, *Morelos Siervo de la Nación,* México, Porrúa, 1971, 3a. ed., 175 p.

(3) Para estudiar los escritos de Morelos usé la recopilación que publicó Lemoine Villicaña, Ernesto, *Morelos, Su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época,* México, UNAM, 1965, 715 p. En adelante cito el título del escrito, el lugar donde fue redactado y la fecha. La letra D indica el número que este Documento tiene asignado en esta obra y señalo en qué páginas se encuentra. Véase para este caso la Proclama, Cuautla, 23 II 1812, D 24 p. 196.

(4) Desengaño de la América, Tehuantepec, XII, 1812, D 55 p. 255

(5) Manifiesto de Puruarán, ibid, 28 VII 1815, D 202 p. 557.

(6) Tratados con mayor amplitud pueden verse estos conceptos en Churruca Peláez, Agustín, *Abad y Queipo y Morelos, Diagnósis Sociales en Pugna,* México, Christus, julio de 1978, núm. 512, p. 37–46.

(7) García Genaro, *Documentos Inéditos o Muy Raros para la Historia de México, El Clero de México y la Guerra de Independencia,* México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1906, t. IX, p. 38–49 documento V y Anexo A.

(8) Elemento de la Constitución, Tehuacán, 7 XI 1812, D. 40 p. 222.

(9) Proclama, Cuautla, 8 II 1812, D. 22 p. 192.

(10) Anotación a Una Circular del Arzobispado de México, Chilpancingo, 2 VI 1813, D. 84 p. 317.

(11) A los Criollos Que Andan Con las Tropas de los Gachupines, Cuautla, 23 II 1812, D. 24 p. 195.

(12) Sentimientos de la Nación, Chilpancingo, 14 IX 1813, D. 110 p. 370.

(13) Oficio, Cuautla, 31 XII 1811, D. 19 p. 186.

(14) Carta a J. M. Liceaga, Chilapa, 28 VI 1812, D. 28 p. 203.

(15) Carta a Don Ignacio López Rayón, Tehuacán, 12 IX 1812, D. 31 p. 207.

(16) Actas del Congreso, Chilpancingo, 5 a 9 XI 1813, D. 135 p. 421.

(17) Reglamento para la Instalación del Congreso, Chilpancingo, 11 IX 1813 D. 107 p. 355.

(18) D. 136 p. 424–5.

(19) Puede verse el texto constitucional en Tena Ramírez, Felipe, *Leyes Fundamentales de México, 1808–1957,* México, Porrúa, 1957, 942 p. 32–58. Las principales influencias que recibió esta Constitución provinieron de Locke, Hume, Montesquieu, Rousseau, Jefferson, Feijoo, entre otros. Cabe recordar que en las universidades americanas había sido elaborada una tradición jurídica, asentada en el Derecho Romano y en el Derecho Clásico Español, populista y democrático, que había sido clarificado en el siglo XVI por Vitoria, Soto, Suárez, etc. Los universitarios de la América también conocieron a los juristas Grocio, Puffendorf y Heineccius. Por otro lado, el ejemplo estadounidense fue determinante, como cabe suponer. En cuanto al proceso electoral, nuestra constitución se inspiró en la de Cádiz y en la francesa. El Documento significó la culminación social y política del pueblo novohispano. Fue la sexta escrita en América, después de las de Estados Unidos (1776), Haití (1804), Ecuador (1809), Colombia (1810) y Venezuela (1811). Puede verse el excelente estudio de De la Torre Villar, Ernesto, *La Constitución de Apatzingán y los Creadores del Estado Mexicano,* México, UNAM, 1964, 439 p., p., 41–84.

(20) Sentimientos de la Nación, Chilpancingo, 14 IX 1813, D. 110 p. 371.

(21) Exposición de Motivos, Apatzingán, 23 X 1814, D. 175 p. 492.

(22) Decreto, Chilpancingo, 25 X 1813, D. 131 p. 411–12.

(23) Subrayó Morelos. Carta a Ignacio López Rayón, Acapulco, 3 VIII 1813, D. 101, p. 346.

(24) Carta a López Rayón, Liceaga y Berdusco, El Veladero, 29 III 1813, D. 68 p. 280.

(25) Ultimatum a Velez, Acapulco, 2 V 1813, D. 76 p. 287.

(26) Carta a Liceaga, Puruarán, 3 I 1814, D. 151 p. 453.

(27) Carta al Presidente de los Estados Unidos del Norte, Puruarán, 14 VII 1815, D. 206 p. 564. Madison gobernó de 1808 a 1816.

(28) Discurso, Chilpancingo, 14 IX 1813, D. 103 p. 369.

(29) Sentimientos de la Nación, sentimiento 23, Chilpancingo, 14 IX 1813, D. 110 p. 372–3

(30) Discurso, Chilpancingo, 14 IX 1813, D. 103 p. 369.

(31) Carta al Presidente de los Estados Unidos del Norte, Puruarán, 14 VII 1815, D. 206 p. 563.

(32) Proclama, Cuautla, 8 II 1812, D. 22 p. 190.

(33) Manifiesto, Oaxaca, 23 XII 1812 D. 53 p. 243 y 245.

(34) *Ibidem*.

(35) Exposición de Motivos, Apatzingán, 23 X 1814, D. 175 p. 493.

(36) Decreto, Puruarán, 3 a 14 VII 1815, D. 203 p. 559.

(37) Sentimientos de la Nación, Chilpancingo, 14 IX 1813, D. 110 p. 372.

(38) Circular, Ciudad de Nuestra Señora de Guadalupe de Tecpan, 13 X 1811, D. 16 p. 182.

(39) Tena Ramírez, *op. cit.* p. 35–6

(40) *Ibidem.* p. 33

(41) Discurso, Chilpancingo, 14 IX 1813, D. 109 p. 367–9.

(42) Carta a Calleja, Cuautla, 4 IV 1812, D. 26 p. 201.

(43) Morelos explicitó su fe católica contraponiéndola a la conducta de los enemigos de la independencia. Los calificó de "perjuros enemigos de Dios", al que no guardaban el debido temor. Tampoco tenían la veneración debida a la Virgen, según expresó D. José María. (Desengaño, Tehuantepec, XII, 1812, D. 55 p. 255). La conducta de estas personas era para el Generalísimo peor que la de los paganos (Manifiesto, Oaxaca, 23 XII 1812, D. 53 p. 244).

(44) Desengaño, *ibidem.* El autor llama a los españoles "gachupines brutos de Babilonia". Véase también Intimación a Velez, Acapulco, 2 V 1813, D. 77 p. 290.

(45) Carta al Obispo de Puebla, D. Manuel Ignacio del Campillo, Tlalpa, 24 XI 1811, D. 17 p. 183.

(46) Proclama, s/1., XII 1811, D. 18 p. 185–6.

(47) *Ibidem.* Molestaba a Morelos que no todos sus compatriotas tuvieran el valor de seguir el camino de sacrificio que exigía el bien de la patria. Recordemos que no fue fácil a Moisés acallar las protestas de los judíos que también preferían las cadenas de la esclavitud. Véase p.e. Exodo 14, 11–12: " . . . mejor nos es servir a los egipcios que morir en el desierto".

(48) Carta al Obispo de Oaxaca D. Antonio Bergoza y Jordán, Oaxaca, 25 XI 1812, D. 43 p. 231.; Discurso, Chilpancingo, 14 IX 1813 D. 109 p. 366.

(49) Desengaño, Tehuantepec, XII 1812, D. 55 p. 256.

(50) Reflexiones, Tehuacán, 7 XI 1812, D. 40 p. 226.

(51) Discurso, Chilpancingo, 14 IX 1813, D. 109 p. 366. Permítaseme una disgresión. El Papa Juan Pablo II encuentra un bello significado a esta cita del Génesis. Dios, creador omnipotente, es Amor: "El Dios de la creación se hace Dios de la Alianza. Y esto se realiza según la misma lógica que preside desde el principio toda la obra de la creación. Es una lógica del amor que puede tal vez ser identificada con aquella de la que habla Pascal: Le coeur a ses raisons. Precisamente le coeur: ¡el corazón! . ¡En toda la descripción del Génesis se siente latir el corazón! No tenemos ante nosotros a un gran Constructor del mundo, a un Demiurgo: estamos ante el gran Corazón" (Wojtyla, Karol. *Signo de Contradicción, Meditaciones,* Madrid, BAC, 2a. edc. 1978, 264 p., p. 29.

(52) Desengaño, Tehuantepec, XII 1812, D. 55 p. 253.

(53) Proclama, s/1. XII 1811 D. 18 p. 185–6.

(54) Proclama, Cuautla, 8 II 1812 D. 22 p. 192.

(55) Decreto, Acapulco, 30 III 1813, D. 70 p. 281.
(56) A los Señores Europeos, Chilpancingo, 30 IX 1813, D. 119 p. 384.
(57) Proclama del Gobierno Insurgente, Tehuacán, 17 IX 1815, D. 218 p. 607.
(58) Proclama s/1 XII 1811, D. 18 p. 186.
(59) Carta a Licega, 28 VI 1812 D. 28 p. 203.
(60) Proclama, Cuautla, 8 II 1812 D. 22 p. 190.
(61) Anotación de Morelos, Oaxaca, 26 XI 1812 D. 44 p. 233.
(62) Convocatoria para el Congreso, Acapulco, 28 VI 1813, D. 88 p. 325.
(63) Toma del Castillo de Acapulco, ibid. 25 VIII 1813 D. 105 p. 352.
(64) Discurso, Chilpancingo, 14 IX 1813 D. 109 p. 368.
(65) Normas para el Juramento del Decreto Constitucional, Apatzingán, 24 V 1814, D. 176 p. 493.
(66) Carta al Presidente de Estados Unidos del Norte. Puruarán, 14 VII 1815, D. 206 p. 563–4.
(67) Oficio, Cuautla, 31 XII 1811, D. 19 p. 186; Exposición de Motivos Apatzingán, 23 X 1814, D. 175 p. 493.
(68) Carta al Lic. Ignacio López Rayón, Hacienda de Viguera, Oaxaca, 24 XI 1812 D. 42 p. 229; Carta al Dr. José Ibañez de Corvera, Oaxaca, 18 II 1813 D. 61 p. 267.
(69) Circular, Zacapo, 7 IX 1815 D. 209 p. 582.
(70) Proclama, Cuautla, 8 II 1812 D. 22 p. 190. Morelos anotó otras característica de la actuación de Dios en la independencia de nuestro país. Confiaba en la intervención de Dios para que finalizaran las discordias internas que calificaba como "cáncer", ocurridas entre los insurgentes (Carta al Dr. Sixto Berdusco, El Veladero, 29 III 1813, D. 68 p. 279).Trató de mover la voluntad de Dios para ello: "Yo mandaré decir misas de gracias el día que estemos todos de acuerdo; espero en Dios que tardará poco esta turbulencia" (Carta a D. José María Liceaga, Acapulco, 6 IV 1813, D. 73 p. 284). En la concepción de Morelos, asimismo, Dios juzgaba, premiaba y castigaba: juzgará a los criollos que se opusieran al movimiento insurgente (A los Americanos, Cuautla, 23 III 1812, D. 25 p. 199) Premiará a los miembros de la Junta que cumplieren su obligación y castigará a los que fueren infieles a su deber (Circular, Uruapan, 6 IX 1815 D. 208 p. 576). Castigará también a los europeos opuestos a que los "americanos recobren sus derechos" (Carta a Calleja, Cuautla, 4 IV 1812 D. 26 p. 200). La Virgen de Guadalupe castigará también la "insolencia y perfidia inaudita" de los enemigos de la causa (Desengaño, Tehuantepec, XII 1812 D. 55 p. 255). Morelos nos presentó una actuación de Dios muy parecida a la que El mostró en el Exodo de los judíos (véase p.e. 6, 6–9); los liberó de la esclavitud y los guió a la tierra prometida. Observemos que el Generalísimo consi-

deraba a Dios, como abserva ahora Gustavo Gutiérrez, "un Dios cercano, de comunión y compromiso con el hombre" y "que acompaña las vicisitudes históricas de su pueblo" (Gutiérrez, Gustavo, Teología de la Liberación, Salamanca, Sígueme, 1972 399 p., p. 244 y 246). Según analiza el P. Gutiérrez, la presencia de Dios entre los hombres tuvo dos fases en el Antiguo Testamento. En efecto, de "localizada y ligada a un pueblo", el judío, fue extendiéndose a todos los pueblos del orbe. Para D. José María Morelos, en cambio, en el tiempo de la independencia, Dios volvió a tomar su postura inicial: optó preferencialmente por el pueblo oprimido de la Nueva España (*Ibidem* p. 250).

(71) A los Americanos, Cuautla, 23 III 1812 D. 25 p. 199.
(72) Desengaño, Tehuantepec, XII 1812 D. 55 p. 255.
(73) Proclama, Cuautla, 10 II 1812 D. 22 p. 193.
(74) Razón, Pinotepa del Rey (hoy Nacional) 3 II 1811 D. 8 p. 169.
(75) Desengaño, Tehuantepec XII 1812 D. 40 p. 255.
(76) Sentimientos de la Nación, sentimiento 19, Chilpancingo, 14 IX 1813 D. 110 p. 372.
(77) A los Americanos, Cuautla, 23 III 1812 D. 25 p. 199.
(78) Carta al Lic. Ignacio López Rayón, Oaxaca I XII 1812 D. 47 p. 235.
(79) Hernández y Dávalos, J.E. *Colección de Documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de México de 1808 a 1821,* México, El Sistema Postal de la República Mexicana, 1877–82, 6 t., t. V D. 148, p. 36.
(80) Informe de un espía realista, Cuautla, 1 I 1812, D. 20 p. 187–8.
(81) Decreto, Ciudad de Nuestra Señora de Guadalupe, 18 IV 1811, D. 10 p. 172. Subrayado de Morelos.
(82) Manifiesto, Oaxaca, 23 XII 1812, D. 53 p. 245.
(83) Breve Razonamiento, Tlacosantitlán, 2 XI 1813, D. 133 p. 417.
(84) A los Americanos, Cuautla, 23 V 1812, D. 25 p. 198.
(85) Desengaño, Tehuantepec, XII 1812, D. 55 p. 251.
(86) Proclama, Cuautla, 8 II 1812 D. 22 p. 190; Juramento, Oaxaca, 13 XII 1812, D. 49 p. 236; Carta al Gobernador del Obispado Dr. Antonio Ibañez de Corvera, Oaxaca, 8 V 1813, D. 78 p. 291; Convocatoria, Acapulco, 28 VI 1813, D. 88 p. 325.
(87) Exposición de Motivos, Apatzingan, 23 X 1814 D. 175 p. 489–91.
(88) Carta a Calleja, Cuautla, 4 IV 1812 D. 26 p. 201.
(89) Ultimatum a Velez, Acapulco, 30 IV 1813, D. 76 p. 287.
(90) Proclama, s/1. XII 1811, D. 18 p. 185; Intimación a Pedro Antonio Velez, Campo sobre el Castillo de Acapulco, 2 V 1813, D. 77 p. 289.
(91) Morelos no concebía a la sociedad como autónoma frente a la autoridad eclesiástica, en parte como reacción ante el anticlericalismo revolucionario francés. Ni a la Iglesia —ello por

resabios del Patronato— frente al Estado.

(92) Acta, Chilpancingo, 6 IX 1813, D. 136 p. 424.

(93) Discurso, Chilpancingo, 14 IX 1813, D. 109 p. 365.

(94) Cuevas, t. V p. 98.

(95) Guzmán, Martín Luis, *Morelos y la Iglesia Católica, Documentos,* México Empresas Editoriales, 1948, 231 p., p. 95 cap. 19, *Causa Instruida por la Inquisición de México contra D. José María Morelos y Pavón.*

(96) Gutiérrez, *op., cit.* p. 177.

(97) *Ibidem,* p. 79, 90, 108, 177, 187, 210–1, 221–2, 237–9, 240, 251–2, 255, 264.

(98) Exceptuado este caso, el Pontífice consideraba la sublevación como "un mal mayor" porque "engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas": Populorum Progressio, Parte Primera, III, 30–31. Permítaseme incluir aquí el comentario que el P. Pedro Arrupe hizo a este respecto, durante la III Celam, efectuada en Puebla, en el año de 1979. El periodista José Ramón Ceschi, de Cadena de Radio Rosario, Argentina, en una parte de su pregunta le dijo: "La Iglesia admite tradicionalmente que la violencia considerada como recurso a las armas puede ser el mal menor (aunque solo por vía excepcional y bajo determinadas condiciones) ante una situación de opresión extrema . . . ". El Superior General de los jesuitas respondió: ". . . la Constitución Gaudium et Spes nos dice que el uso y violencia de las armas es legítimo en casos extraordinarios, muy extraordinarios. ¿Qué se desprende de esta enseñanza de la Iglesia? Primero: el cristiano es un hombre de paz. No es pacifista por cobardía, sino pacifista por amor. El cristiano está dispuesto o debe estar dispuesto a ser mártir, pero es pacifista. Segundo: es importante saber que la paz es posible o dicho de otra forma, que la violencia y la guerra no son inevitables. Es posible desarmar las manos y el corazón. Tercero: la paz jamás es una cosa hecha y dada de una vez para siempre, sino una tarea y un desafío que hay que realizar día por día. La paz es fruto de la justicia: de la justicia equitativa en la distribución de los bienes y en las oportunidades de todos los pueblos. Y también, de la justicia del corazón que sabe respetar a los demás en su dignidad de hermanos suyos e hijos de Dios. Además, la justicia que se alimenta del amor va mucho más allá que la sola justicia. Cuarto punto, que conviene aclarar, es que hay obligación de evitar la violencia armada, utilizando todos los medios y en todos los niveles. Por eso hay que oponerse con igual entereza a las causas, principalmente a las situaciones de injusticia, que son una cierta forma de violencia institucionalizada, como lo dice Medellín en el Documento sobre la Paz n. 16. Quinto: es verdad que la insurrección revolucionaria puede ser legítima, como dijo Pablo VI en

la Carta Encíclica Populorum Progressio "en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona" (y son palabras del Santo Padre, no del P. Arrupe revolucionario), "y dañase peligrosamente el bien común del país". Esto lo dice también Medellín en el núm. 19 del Documento sobre la Paz. (. . .) Pero si se diese en algún país de Latinoamérica (hablo en condicional), "si se diese", aquella situación excepcional a que se refería Pablo VI, las personas que piensan emplear la violencia contra otra violencia mayor, echan sobre sus conciencias una gravísima responsabilidad de la que han de dar cuenta a Dios, a los hombres y a la historia de sus propios pueblos. Esto es muy delicado y por eso lo he escrito, porque no quisiera decir, improvisando, ni más ni menos de lo que es. . . (Grabación del autor).

(99) Suárez, Francisco, *Defensio Fidei,* 3,3,3; 6, 4,5.

(100) A los Criollos, Cuautla, 23 II 1812, D. 24 p. 196.

(101) Manifiesto, Oaxaca, 23 XII 1812, D. 53 p. 244.

(102) Desengaño, Tehuantepec, XII 1812, D. 55 p. 246.

(103) Carta al Obispo Antonio Bergosa y Jordán, Oaxaca, 25 XI 1812, D. 43 p. 230.

(104) Carta al Gobernador del Obispado D. Antonio Ibañez de Correra, Oaxaca, 30 V 1813, D. 78 p. 291.

(105) Proclama, Cuautla, 8 II 1812 D. 22 p. 192.

(106) Ultimatum, Acapulco, 30 IV 1813, D. 76 p. 287.

(107) Decreto, Oaxaca, 29 I 1813, D. 60 p. 266.

(108) Proclama, Cuautla, 8 II 1812, D. 22 p. 193.

(109) Carta al Cabildo de Oaxaca, Acapulco, 5 VII 1813, D. 91, p. 330.

(110) Circular, Chilpancingo, 28 X 1813, D 132, p. 415.

(111) García, *op. cit.* p. 24–5.

(112) Hernández y Dávalos, t. II D. 77 p. 152–4.

(113) García, *op. cit.* p. 9–20.

(114) Hernández y Dávalos, t. II D. 83 p. 160.

(115) García, *op. cit.* p. 73–4.

(116) Se trataba del célebre arquitecto, pintor y grabador.

(117) Hernández y Dávalos, t. I D. 48 p. 113–15.

(118) Guzmán, *op. cit.* p. 87–122.

(119) Lemoine, *Morelos y la revolución* . . . p. 388–90.

(120) Carta al Sr. D. Manuel Abad y Queipo, Valladolid, 23 XII 1813 D 148 p. 447.

(121) Lemoine, Ernesto, José María Cos, *Escritos Políticos,* México, UNAM, 1967. D. 34, p. 114–18.

(122) La Teología Político Caritativa puede estudiarse en Cardozo Galve, Germán, *Michoacán en el siglo de las luces,* México, El Colegio de México, 1973, 146 p. Para la antecedente renovación académica y sus repercusiones es muy útil la obra de Méndez Plancarte, Gabriel, *Humanistas del siglo XVIII* México, UNAM,

1941, 200 p. Es muy necesario un estudio de la Teología Política Caritativa, como antecedente de alguna manera análogo a la actual Teología de la Liberación. Mucho antes que llegara la década recién pasada de los años sesenta, había sido producida una teología latinoamericana que trataba de juzgar la situación social a la luz de la fe y que pretendía llevar a cabo una acción congruente con la inspiración que le proporcionaban sus principios. Al estudiar la que llama "nueva teología política", aquella que "se hace creadora en contacto con las realidades sociales del mundo de hoy", Gustavo Gutiérrez recuerda la teología de la historia, la teología del desarrollo, la teología política y la teología de la revolución es especial la vertiente iniciada por Bloch y vigorizada por J.B. Metz. Esta teología avanzó en "la determinación de un nuevo tipo de relación entre religión y sociedad pública, entre fe escatológica y práctica social". No fue otra, nos parece, la búsqueda que encauzó la Teología Político Caritativa (Cfr. Gutiérrez, *op. cit.* p. 73 y 288).

(123) Henestrosa, Andrés, *Héroe de Héroes,* p. 181—4, en *La Inmortalidad de Morelos* México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1965, 392 p.

(124) Las Supremas Corporaciones de la América Mexicana a los ilustres defensores de su libertad e independencia, Tehuacán, 17 XI 1815, D. 218 p. 606—8.

EDUARDO VEGA

Catecismo o instrucción popular de Juan Fernández de Sotomayor—1814

I. LUCHA CONTRA LA DOMINACION COLONIAL

De la gran cantidad de reflexiones filosófico-teológicas escritas, producidas entre 1810 y 1816 defendiendo o justificando política y religiosamente la Independencia de la Nueva Granada con respecto de España, pocas lograron escapar a la ola de represión y destrucción organizada por la Corona, en 1815, al mando del General Pablo Morillo para recuperar la colonia cuyas ciudades y regiones iban declarando paulatinamente su independencia [1]. Dentro de los escritos que sobrevivieron a la "reconquista y pacificación" de Morillo merece especial atención el *"Catecismo o Instrucción Popular"* de Juan Fernández de Sotomayor y Picón, cura de la "valerosa" ciudad de Mompós. Y merece especial estudio porque no sólo recoge y expresa un "sentir" filosófico-teológico en favor de la causa de la independencia, sino que también es un intento de acercamiento al pueblo granadino procurando ganar el apoyo y la adhesión de las masas populares [2] a la lucha emprendida por la aristocracia criolla contra el poderío y el monopolio español. Según la opinión del historiador Roberto Tisnés, "se trata de una de las publicaciones seguramente más decisivas en la Nueva Granada y en la América toda en torno a la libertad y a la independencia" [3].

Esta pequeña y polémica obra, publicada en 1814, fue objeto de persecuciones por parte de las tropas realistas al mando de Morillo. En efecto, en 1816, y más exactamente "el 3 de febrero D. Pablo Morillo dirige el siguiente oficio a Montalvo: 'Incluyo a V.E. los documentos originales que se recogieron al impresor Manuel González Pujol del archivo que conservaba del tiempo que ejerció su profesión bajo el gobierno rebelde; habiendo numerado y extractado los más importantes; y como entre ellos se encuentran algunos que pueden obrar en las causas que se siguen a varios individuos de los que se hallan presos en esta plaza, lo remito todo a V.E. para que con su vista haga de dichos papeles el uso que tenga por conveniente'. He aquí la lista o 'inventario' (. . .): 5. El catecismo original de Sotomayor con una esquela para que corrija la ortografía Ferrero . . . " (4).

Igualmente, en julio de 1815 el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición condena el texto e inicia proceso contra su autor: "De la aprobación del Consejo fueron las medidas que tomaron para prohibir con edictos la Proclama del 'traidor Miranda' y el Catecismo o instrucción popular del doctor don Juan Fernández de Sotomayor . . . Con motivo de este folleto, el Tribunal circuló edicto para su prohibición, recordando y ratificando en él la que tenía hecha de los Derechos del hombre, que con ocasión de la supresión del Tribunal 'se había propagado su impresión y lectura por todo este reino, bajo las penas de excomunión mayor *latae sententiae ipso facto incurrenda* y la de doscientos pesos para gastos del Santo Oficio, que se han hecho extensivas aún a los licenciados de leer libros prohibidos, mediante a ser tales papeles sediciosos, subversivos, seductores, escandalosos e injuriosos a nuestro Católico Monarca y al Papa y opuestos a las máximas de la santa religión, cuya conservación y la que pide la fidelidad al soberano ha obligado a tomar esta oportuna determinación" (5).

Pero así como este catecismo fue condenado por los sectores civiles y eclesiásticos de la Nueva Granada fieles al rey, el gobierno republicano hizo uso de él no sólo para propagar la causa de la independencia, sino también para afianzarla después de la victoria definitiva sobre España en el Puente de Boyacá el 7 de agosto de 1819. Al respecto, leamos primero el testimonio de Gabriel Jiménez Molinares sobre el

momento exacto de aparición del mencionado texto: "... el Catecismo se proponía contrarrestar la prédica en sentido perfectamente opuesto que hacían sacerdotes realistas del alto y del bajo Clero y que, en el Estado de Cartagena, culminaron con la rebelión de los departamentos de Tolú y San Benito (Sinú y Sabanas) contra el gobierno republicano de 1812. Pero la propaganda de los clérigos realistas hacía destrosos más graves, aniquilando el fervor por la independencia en forma tan extensa que, el 1814, el Presidente del Estado Dr. Manuel Rodríguez Torices se vio precisado a enviar en toda dirección hombres de reconocida prestancia a predicar por la libertad, a recuperar la adhesión de los pueblos que habían perdido la fe. Entre estos emisarios contóse el Cura de Mompós Fernández de Sotomayor. De estos exactos días es el Catecismo Popular" (6). El mismo autor afirma después cómo el Vicepresidente Santander, para consolidar la triunfante revolución, lo mandó reimprimir en 1820, añadiéndole la siguiente leyenda: "Bogotá, junio 27 de 1820. Este Catecismo se enseñará en todas las Escuelas públicas y privadas del Departamento, sin omisión alguna. SANTANDER." (7).

Con esta rápida introducción, vamos, entonces, a ubicarlo y analizarlo más detenidamente.

1. CONTEXTO GENERAL: GUERRA DE INDEPENDENCIA

El 20 de julio de 1810 tiene lugar en Santa Fe de Bogotá la declaración de la Independencia del Nuevo Reino de Granada. Esta declaración, con la consiguiente Acta de Independencia, ocurre no sólo dentro de un clima de agitación y malestar interno en las colonias, sino también en torno al debilitamiento del poder de la Corona Española, situación sólo comprensible en su complejidad dentro de un contexto más amplio de avance y consolidación de un nuevo orden económico-político mundial.

Todo el proceso de emancipación de las colonias hispanoamericanas se presenta íntimamente vinculado a la crisis de cambio que afronta la sociedad europea (8). El nuevo orden capitalista, en proceso de expansión y consolidación, exige nuevas formas políticas, jurídicas, sociales y culturales. El poder Absolutista entra en crisis ante las exigencias de las

burguesías comerciales que se han ido conformando y que detentan el poder económico. Estas burguesías, blandiendo la bandera de la democracia y de la libertad, reclaman mayor participación en las decisiones políticas y en las actividades económicas, en franco enfrentamiento a las ideas e instituciones de la monarquía absolutista. La revolución industrial, surgida dentro de las exigencias de demanda de productos en la fase mercantil del sistema capitalista, va a significar grandes transformaciones en el comercio y en las relaciones internacionales[9] : es imposible permitir monopolios comerciales o relaciones coloniales con países periféricos aptos y apetecibles para consumo de productos y suministro de materias primas a la naciente industria europea. Es la lucha por romper el bloqueo monopolista y alcanzar una hegemonía en el nuevo orden mundial, y para ello Inglaterra cuenta con la ventaja de haber adquirido el control de los mares y de haber establecido una compleja red comercial y financiera. Esto explica, entonces, las guerras europeas a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, así como el apoyo dado por Inglaterra a las colonias americanas durante la guerra de independencia.

Al mismo tiempo, este proceso económico ha ido acompañado por un movimiento cultural e intelectual conocido como "Ilustración" o "Siglo de las luces". El hombre es colocado como centro y medida del universo, en contraposición a una cosmovisión teocéntrica propia del mundo feudal. Así, ante explicaciones oscuras o envueltas en el misterio, se empezaba a afirmar que la razón humana era capaz de comprender la realidad y transformarla según sus opiniones, pues el conocimiento humano es un todo concreto resultante de las aportaciones del entendimiento y de los sentidos[10] . Es toda una dinámica en la cual el hombre adquiere "mayoría de edad", según afirmación de Kant.

España, como consecuencia en gran parte del exceso de oro llegado de América, fue quedando al margen del desarrollo económico e industrial de Europa, convirtiéndose en simple intermediario entre los productos elaborados en el resto de Europa y el oro americano. Los Borbones, al llegar al poder en el siglo XVIII, intentan tomar una serie de providencias en orden a adecuar la economía y la administración de las colonias americanas al ritmo impuesto por el desarrollo

europeo. Ocurren, así, las famosas reformas económico-administrativas de los Borbones (monarquía reformista y progresista conocida con el nombre de "Despotismo Ilustrado") que, queriendo racionalizar la Economía y el Estado, buscaban la libertad de las ideas, agilizar la administración del Imperio y dar más amplitud al comercio[11], pero manteniendo siempre el control absoluto del poder económico y político. Gran contradicción, expresión más de una situación de resquebrajamiento y crisis de la monarquía española. Todo esto se agravará con la pérdida del control absoluto del dominio marítimo con Inglaterra, así como con la invasión de Francia a la Península Ibérica provocando la abdicación de la monarquía española en favor de Napoléon en 1808. Esta última coyuntura será ampliamente aprovechada por el grupo criollo para buscar la separación política y económica de la metrópoli[12].

A nivel interno de las colonias, una serie de acontecimientos venían manifestando el resquebrajamiento del Imperio Español en América y las grandes injusticias sobre las cuales estaba edificado el orden colonial. Levantamientos y rebeliones de indígenas —hechos bastante frecuentes durante todo el período colonial y que alcanzan expresión máxima en el levantamiento de Túpac Amarú en 1779 en el Virreinato del Perú—, debidos al mal trato y a la violenta explotación a que eran sometidos por encomenderos y funcionarios públicos y religiosos. Rebeliones violentas y fugas de negros esclavos, con el posterior refugio en palenques construidos en lugares de difícil acceso para las tropas españolas o los improvisados ejércitos de los amos, en un intento de adquirir a cualquier precio la libertad injustamente arrebatada durante tantos años[13]. Levantamiento y organización de los pequeños productores campesinos libres, ganando apoyo de los sectores indígenas y mestizos empobrecidos y explotados por el régimen colonial, como ocurre en el movimiento de los Comuneros en el Virreinato de la Nueva Granada en 1781 para protestar contra la mala administración pública y la elevación de los impuestos para sostener la guerra de España con Inglaterra, protestando también contra el rígido control monopolista colonial sobre la producción y el comercio de artículos vitales para la economía de aquel sector de la población[14]. Descontento y ambición del sector criollo por adquirir participación en el poder político, expresados

nítidamente en los acontecimientos de 1794 al publicarse la traducción del francés de los Derechos del Hombre hecha por Antonio Nariño y al suscitarse una serie de enfrentamientos entre los criollos y los funcionarios públicos en diversos lugares del Virreinato de la Nueva Granada[15].

Así, llegamos al 20 de julio de 1810: por un lado, un Imperio que se desmorona víctima de las propias contradicciones sobre las cuales había sido levantado, e invadido en su centro por las tropas francesas; y por otro, un grupo criollo participante de las ideas ilustradas que circulaban en Europa —donde la mayoría de ellos había estado estudiando— y que comenzaban a inundar las colonias americanas, con un fuerte poder económico heredado de sus padres españoles y afianzado por las medidas borbónicas de liberación del comercio, pero buscando por todos los medios participar política y socialmente en la gestión administrativa de las colonias.

Este grupo criollo va a enfrentar a la Corona y a sus representantes puesto que "la libertad para comerciar no era absoluta como deseaban los comerciantes y las restricciones que subsistían obraban como un freno para la expansión del comercio. Esta contradicción entre los intereses de la burguesía comerciante y la Corona, la que no obstante haber cedido en algunos aspectos, quería seguir siendo la única proveedora de mercancías para sus colonias y la única compradora de sus frutos, fue la causa fundamental que motivó la independencia americana"[16].

Habría que destacar, además, la discriminación social y política de que eran objeto los criollos a pesar de pertenecer a la "casta"[17] o grupo social de los blancos. En una sociedad fuertemente jerarquizada[18] "y de escasa movilidad social"[19] el español se encontraba en la cúspide gozando de todos los privilegios que su origen le proporcionaba, como por ejemplo los altos cargos públicos y burocráticos que estaban reservados para ellos[20] como premio al sacrificio de haber venido a servir a la Corona en tierras extrañas. Así, "no sólo por su poder burocrático y por su significación económica, sino por el acatamiento y reverencia que le otorgaba una sociedad en que el linaje seguía siendo fuente de privilegios y prestigio, el poder político y social de este grupo seguía siendo considerable en vísperas de la inde-

pendencia y constituyendo un motivo de hostilidad y malquerencia de parte del sector de los criollos que al finalizar la centuria llegaba a ser el grupo dominante"[21].

Relegados económica, política y socialmente, sólo existía una alternativa para los criollos: aprovechando la coyuntura de debilitamiento de la metrópoli, así como la invasión francesa, y retomando los movimientos populares del período colonial, había que declarar la independencia y luchar por ella. Así, como ellos eran los únicos preparados para asumir el control de las colonias recién libertadas, tendrían en sus manos todo el poder: poseían ya gran parte del económico, les faltaba el político. Y ese es su proyecto histórico, buscar una nueva organización política y jurídica que, substituyendo al viejo y decadente poder monárquico, les diese total control económico y político en los nuevos Estados americanos. Por eso se lanzan a la lucha, por eso se constituyen en vanguardia de la independencia, contando, claro está, con la anuencia y el apoyo de Inglaterra, nueva metrópoli económica[22].

Declarada la independencia en Santa Fe, otras ciudades y provincias se adhieren a la causa revolucionaria criolla. Para alcanzar el triunfo en tal empresa era necesario constituir ejércitos, organizar incursiones para tomar territorios del Virreinato que permanecían bajo el poder realista, y buscar, por todos los medios destruir todo el poderío que el Imperio Español había construido durante trescientos años de coloniaje (y uno de estos medios será el ideológico-religioso, donde el clero desempeñará un papel determinante). Tenemos, entonces, que entre el 20 de julio de 1810 y el 7 de agosto de 1819, la Nueva Granada se encuentra en *estado de guerra,* donde la Corona, sus funcionarios, ejércitos y aliados buscan la sumisión de los levantados en armas, mientras los criollos intentan consolidar un nuevo orden político.

En este estado de guerra, los ejércitos tenían que ser constituidos o reforzados con efectivos provenientes de los sectores populares de la población. Ante esta necesidad, realistas y criollos se lanzan en procura de apoyo y de adhesión popular. Y había que utilizar para ello diversidad de métodos persuasivos y convincentes. Con respecto a los indios, los realistas van a contar con la actividad de un sector del clero para alimentar el sentimiento religioso de fidelidad

a Dios y al monarca, cuestión que en la totalidad de los indios se presentaba indisolublemente ligada [23]. En cuanto a los negros, la metodología va a ser otra, y es así como les prometen, uno y otro bando, la libertad absoluta una vez conseguido el triunfo militar: "Fueron buen pasto para la propaganda de los criollos contra el régimen español y colaboraron con Bolívar y el Ejército Libertador, cuando se les ofreció el premio de la libertad absoluta. En la misma forma, colaboraron con los ejércitos españoles: en los Llanos con Tomás Boves, y en Santa Marta, cuando para atraerlos, los gobernantes españoles les ofrecieron su liberación de la esclavitud" [24].

En esta tarea de conseguir apoyo popular, "Curas republicanos y españoles, se dieron cuenta bien pronto de la significación de la tribuna sagrada en pro de sus ideas" [25]. Consideremos un poco más el apoyo y la participación de la Iglesia, haciendo especial énfasis en el clero.

2. PAPEL DE LA IGLESIA, ESPECIFICAMENTE DEL CLERO, EN ESTA COYUNTURA.

La Iglesia, fuertemente ligada política, social y religiosamente a la Corona por el vínculo del Patronato Regio, no va a permanecer al margen de los enfrentamientos y contradicciones que se vivían en la sociedad granadina en esos momentos. Tanto en sus elementos laicos como en el sector del clero se va a presentar la escisión que se venía desarrollando al interior de la sociedad global [26]. Un sector eclesial toma partido por la fidelidad al rey intentando mantener la total dependencia de las colonias respecto de España, mientras otro sector asume la bandera de la independencia entregando todos sus esfuerzos al establecimiento del proyecto político de la aristocracia criolla.

Y en el clero esto era clarísimo: "Mientras obispos, oriundos de España y presentados por el monarca, ligados a él por el juramento de fidelidad y doctrinas seculares de obediencia a las legítimas autoridades, sostenían ardientemente, con muchos sacerdotes del clero regular y diocesano, los derechos de la Corona, otros eclesiásticos eminentes, miembros de los Cabildos diocesanos, y superiores y profesores del Rosario

y de San Bartolomé, de la Universidad Tomística y del Colegio de Popayán, se inclinaron a apoyar y aún a promover abiertamente el nuevo ordenamiento jurídico"[27].

Claro está que es necesario aclarar que la gran escisión se da fundamentalmente en el alto clero, pues el bajo clero se adhiere más fácilmente a la causa republicana, dando todo tipo de apoyo y solidaridad. Muchos hombres del bajo clero, humildes en sus orígenes, van a actuar como capellanes de los ejércitos patriotas, otros ofrecerán los templos como albergue para los soldados, prestando así una gran colaboración religiosa y moral. Otros darán también su contribución pecuniaria, en dinero o en objetos para el sostenimiento de las tropas[28].

Los componentes del alto clero, generalmente provenientes de familias acomodadas de España o pertenecientes a la aristocracia colonial, van a resentir más fuertemente la división pues los grupos sociales de donde proceden son los que entran, precisamente, en conflicto.

Así, encontramos que la jerarquía va a estar fuertemente ligada a la obediencia y fidelidad al rey, siendo secundada por la totalidad de los sacerdotes españoles y unos cuantos criollos, dentro de los cuales se destaca el tunjano José Antonio de Torres y Peña [29]. Algunos obispos son expulsados de sus sedes episcopales por negarse a jurar la nueva Constitución elaborada por el grupo independentista[30]. Por su parte, van a utilizar todo el poder que les concede su dignidad eclesiástica para favorecer la sumisión de los americanos a la Corona española, apelando, inclusive, a la EXCOMUNION de quienes colaborasen con los ejércitos patriotas y a la SUSPENSION de LICENCIAS a los sacerdotes que diesen cualquier tipo de apoyo a la independencia: "Excomulgo con Excomunión Mayor *Ipso Facto Incurrendam* a todos aquellos que cooperen de cualquier modo que sea o presten auxilios a los traidores para que lleven adelante la revolución: Declaro en entredicho a todos los Pueblos que no se sometan a las Legítimas Autoridades del Rey nuestro señor y a todos los Eclesiásticos seculares o regulares que estuviesen con ellos los Suspendo del uso de sus licencias, les prohibo el que digan misa y les mando que no den Sepultura Eclesiástica, ni hagan oficios divinos por todos aquellos que muriesen con las armas en la mano peleando

contra las tropas realistas cuyas censuras deben extenderse a todos los pueblos y personas que en ésta mi Diócesis diesen motivos para incurrir en ellas . . . " [31].

Dentro del alto clero favorable a la independencia se encontraban todos aquellos hombres eminentes que habían cursado estudios en San Bartolomé, en el Rosario o en la Universidad Tomística [32]. Y es bueno recordar que en aquella sociedad colonial fuertemente jerarquizada y discriminatoria, la carrera eclesiástica era considerada una profesión noble y, por tanto, reservada a los blancos: "El mismo efecto diferenciador se lograba también con la división de oficios y ocupaciones en nobles y plebeyos, reservándose los primeros a los limpios de sangre y las segundas a mestizos, indígenas y negros. La burocracia, aún en los más modestos niveles, como la escribanía de oficinas públicas, así como las *profesiones de jurisprudencia y oficios eclesiásticos,* eran reputados actividades nobles. En cambio todo lo que significaba trabajo manual, como oficios artesanos y aun las profesiones de maestro de escuela y cirujano, se tenían como propias de la castas de mestizos, pardos y gentes con raza de la tierra" [33].

Y la discriminación no acababa ahí. "Para cursar y obtener grados en las únicas profesiones existentes entonces, a saber, *la jurisprudencia y la carrera eclesiástica,* era indispensable probar la *limpieza de sangre.* (. . .) Para el ingreso en la Universidad Tomista se exigía legitimidad de nacimiento y limpieza de linaje, porque en el testimonio que después se extendía, el secretario certificaba que el graduando era *vir purus ab imni macula sanguinis atque legitimus et natilibus descendens* (Hombre de legítimo nacimiento y libre de toda mancha de sangre). Lo mismo se exigía en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Del procesillo de ingreso al colegio debía resultar bien probado: 1. La legitimidad de nacimiento del alumno y de sus padres; 2. Que su padre no se ocupaba de oficios bajos y mucho menos infames por las leyes del Reino; 3. Que no se tenía sangre de la tierra y si la tuvieran sus progenitores, que hubiera ya desaparecido; 4. Que era persona de grandes esperanzas para la República" [34].

Vemos, entonces, que el clero formado en Santa Fe pertenece por sus orígenes al grupo de los criollos, y que también

va a sentir la discriminación que sufrían los criollos en la vida civil, sólo que ahora trasladada al ámbito religioso. Para los cuatro diócesis existentes en la Nueva Granada en aquellos momentos (Santa Fe, Cartagena, Santa Marta y Popayán) siempre eran nombrados obispos españoles [35]. Lo mismo sucedía con otros cargos eclesiásticos con presentación o escogencia reservada a la Corona [36].

Además, perteneciendo a la élite cultural del Virreinato, no sólo participa de las modernas corrientes filosóficas que comenzaban a circular en el Nuevo Reino, sino que tiene como profesores a muchos de los que serán, a los pocos años, ideólogos u orientadores del nuevo Estado implantado [37].

Este sector eclesial, identificado totalmente con el proyecto histórico de la aristocracia criolla, comenzará a elaborar, desde ese compromiso histórico y político concreto, una nueva comprensión de la fe, una nueva reflexión teológica y, por consiguiente, una nueva práctica pastoral que asume, por ejemplo, la representación del pueblo en los Cabildos, Congresos o Constituyentes. Al mismo tiempo, se preocupará por mostrar al pueblo cómo desde la fe y la religión no sólo es posible, sino que también es necesario y justo adherirse a la guerra de la independencia [38]. Aquí se encuadra el "Catecismo o Instrucción Popular" de Juan Fernández de Sotomayor que, al igual que múltiples novenas a la Virgen y a los santos [39], intentaba "concientizar" a los sectores populares sobre la validez y la justicia de la guerra emprendida contra España.

3. EL AUTOR: JUAN FERNANDEZ DE SOTOMAYOR Y PICON

Nace en Cartagena el 2 de noviembre de 1777 [40], del matrimonio de Marcos Fernández de Sotomayor —Secretario del Secreto del Santo Oficio de la Inquisición [41], miembro de una de las familias que conformaban la nobleza de la sociedad cartagenera [42] — y de María Anselma Picón. Comienza sus estudios en Cartagena, continúa en Santa Marta, terminándolos en Santa Fe de Bogotá. Allí estudia un año en el Colegio Mayor y Seminario de San Bartolomé, tiempo necesario para terminar el curso de filosofía. En 1794 es inscrito en el Colegio del Rosario, "cuya beca vistió 'previa la correspondiente información de legitimidad, limpieza y

nobleza'. Allí tuvo de profesores a Camilo Torres, a Fernando Caicedo, a Miguel de Valenzuela, a Tomás Tenorio, a Frutos Joaquín Gutiérrez y a otros menos sonados, pero no menos eminentes. Estos, decimos nosotros, sembraron en el alma del futuro sacerdote la semilla del futuro revolucionario" [43]. Termina la carrera de jurisprudencia, y el 16 de enero de 1801 es ordenado sacerdote por el obispo Jerónimo Liñán y Borda.

El 1 de marzo de 1804 toma posesión del curato de la Villa de Mompós, centro colonial de vital importancia. En 1805 es electo Examinador Sinodal y Consultor del Tribunal de la Inquisición. Así mismo, en diciembre de 1805 es nombrado encargado de la Vicaría de Mompós que era casi un obispado. Todo esto demuestra, ciertamente, sus grandes cualidades humanas e intelectuales.

Su actuación en favor de la independencia comienza desde el instante mismo en que llega a Mompós, el 5 de agosto de 1810, la noticia de los sucesos del 20 de julio en Santa Fe. El 7 de agosto preside el Te Deum en acción de gracias por la independencia, y el 9 bendice solemnemente las banderas de los dos batallones de voluntarios que se conforman para pelear contra los ejércitos realistas [44].

Estas actuaciones van a significar persecución y cárcel después de la toma de Mompós, el 25 de enero de 1811, por el destacamento realista de Cartagena. Estuvo detenido, por orden de la junta de Cartagena [45], en el Convento de Santo Domingo de donde sale, en medio de los vítores del pueblo, el 11 de noviembre de 1811, día en el cual es declarada la independencia de Cartagena [46].

En 1812 es elegido Diputado por Mompós a la Convención Constituyente del Estado de Cartagena, siendo nombrado miembro de la Cámara, y dentro de la Cámara, vicepresidente. Este cargo lo desempeña durante los años de 1812 y 1813 [47].

En 1814 es comisionado por el gobierno eclesiástico de Cartagena para hacer una visita a ciertos pueblos del bajo Cauca. Aprovechando estas circunstancias, el Presidente del Estado, Dr. Manuel Rodríguez Torices, le encarga la propagación de las ideas patriotas pues la opinión pública en favor de la independencia comenzaba a desfallecer [48]. El mismo

explicará después esta misión al ser acusado de haber descuidado sus responsabilidades sacerdotales para dedicarse a las actividades políticas: "Esta ocupación no me distrajo de los deberes de párroco; en el año de 1812 regresé a Mompós por julio; en el 13 volví a la Cámara por enero hasta junio; en el 14 habría acontecido lo mismo, si el Gobierno no me hubiera creído necesario para cimentar la opinión en el Cauca. Esta comisión recayó por la que el Gobierno eclesiástico me había conferido para la visita eclesiástica de aquellos pueblos. *Las dos potestades obraban de acuerdo en el sostenimiento de la independencia; la eclesiástica sabía que el influjo de los párrocos podía ser a la vez que el mejor bien, el mayor mal;* que acaso algunos pueblos exigían un remedio oportuno con tal respecto y que no podía aplicarse otro que el de un visitador eclesiástico. Se me había confiado la misión civil de otro partido, y el Gobierno quiso que reuniese en el del Cauca ésta a la eclesiástica" [49]. En medio de estas actividades surge el Catecismo o Instrucción Popular [50].

Elegido Diputado por Cartagena para el Congreso General de 1815, se encontraba en Bogotá cuando es escogido para pronunciar el Sermón en la Solemne conmemoración del 20 de julio en la Catedral, donde hace, nuevamente, una condena enérgica de la Conquista y de la Colonia, con la consiguiente defensa de la guerra de independencia [51].

Y surgen nuevamente las persecuciones. El 7 de febrero de 1815 había zarpado de Cádiz la famosa "Expedición Pacificadora" que tanta desolación y muerte traería a territorios de la Nueva Granada. Esta ola de represión iba a afectar, lógicamente, a Juan Fernández de Sotomayor. A finales de 1815, el nuevo Obispo-Inquisidor de Cartagena inicia proceso en el re-establecido Tribunal del Santo Oficio contra el Catecismo [52], así como contra tres sacerdotes republicanos —Juan Fernández de Sotomayor, Mario Benito Revollo y Juan Miramón y Henríquez—, siendo declarados "reos de alta traición, perturbadores de la tranquilidad pública, trastornadores del orden, enemigos declarados de nuestro legítimo Soberano el señor don Fernando VII (Que Dios guarde), y como tales por sus notorios enormes delitos, *se les desafuera,* para que la autoridad Real y ordinaria los castigue según mandan las leyes, si llega a aprehendérseles" [53].

Encargado de la Presidencia del Congreso, al aproximarse Morillo a Santa Fe huye hacia Popayán el 3 de marzo de 1816, en compañía de todo el Gobierno: "Como Presidente del Gobierno debí seguir la suerte del Gobierno General, y si como parecía conveniente emigrar a Popayán, se hubiera creído que debía ser a los Llanos, yo no habría vacilado en hacerlo . . . " [54]. Se encontraba huyendo cuando Fernando VII concede Indulto general en 1817. Abrazándose a él, se presenta a su Ordinario en Cartagena. El Obispo, Fray Gregorio Rodríguez Carrillo, le presenta como única alternativa la retractación pública de su conducta anterior. Así, "escribió un papel elogiando a Fernando VII por el indulto con que favoreció a los revolucionarios; lo elogió hiperbólicamente, que ello parecía disfrazado sarcasmo: lo hacía descender del Trono del Altísimo. Negó ser autor del malhado "Catecismo Popular", calificó de criminal su conducta anterior, y se declaró realista" [55].

A pesar de esta actitud, los recelos continúan, siendo enviado al Curato de Chimá, uno de los más pobres de la Diócesis [56]. Sólo con el triunfo de la Independencia es restablecido, por el Supremo Gobierno, como Párroco de Mompós. Es nombrado representante para el Congreso General de 1824, así como para la famosa Convención de Ocaña en 1828.

Finalmente, el Consejo de Estado decide proponerlo al Presidente de la República, General Simón Bolívar, para Obispo de Cartagena. Nombrado Obispo de Leuca, gobierna la Diócesis de Cartagena desde 1832 hasta el 19 de diciembre de 1834, cuando a petición del Gobierno Granadino es elevado a la categoría de Obispo Titular de aquella Sede episcopal [57].

Muere en Cartagena el 29 de marzo de 1849.

4. EL CATECISMO O INSTRUCCION POPULAR

4.1. Características generales

Dentro de la Ubicación socio-histórica emprendida en las páginas anteriores, esbozábamos como el *objetivo* fundamental del texto era conseguir apoyo popular para la guerra de la Independencia —que en principio se presentaba como

un enfrentamiento entre dos sectores de la misma "casta" por el control de la Economía y del Estado— a partir de una nueva comprensión de la fe inmersa y comprometida en un proceso socio-político. Igualmente, manifestábamos cómo su autor y otros eminentes sacerdotes se adhieren totalmente al proyecto histórico de los criollos, pues gran sector del alto clero pertenecía, por nacimiento y por formación, a ese grupo social. Finalmente, es bueno recordar cómo este texto surge dentro de una verdadera lucha ideológica, pues nace precisamente en una campaña realizada por el Gobierno Civil y el Eclesiástico en el bajo Cauca para contrarrestar los efectos de la predicación del clero realista. Y el autor, en el texto mismo del Catecismo, manifiesta esa preocupación: "Que el imperio de la tiranía caiga por los mismos medios que se levantó entre nosotros. *Y al abuso y profanación sacrílega de algunos sacerdotes que la predicaron,* suceda en desagravio de la religión el verdadero celo, que debe devorarnos por sus intereses y los de la Patria" (58). Esto explica el estilo polémico y radical que caracteriza al Catecismo.

Como todo catecismo, su método será el de preguntas y respuestas simples. Son tres páginas y media de prólogo y 23 de texto para "refutar los fundamentos contrarios a la Independencia" (59).

Conciente de la enorme influencia del clero en la sociedad granadina, Fernández de Sotomayor, en el prólogo, dedica prácticamente este Catecismo a todos los párrocos: "Por último, permítaseme recomendar a los párrocos este Catecismo. Sí; a nosotros toca, venerables hermanos, en defensa de la religión santa de que somos ministros, extirpar de una vez el error que tanto la injuria y degrada. Error, que hace a una religión de amor y caridad, cómplice en las crueldades y asesinatos de una conquista bárbara y feroz. Nosotros llenaremos dignamente nuestro ministerio toda la vez que declarándonos enemigos de la tiranía, que nos ha hecho gemir tres siglos hagamos conocer a los pueblos la justicia de nuestra resolución, los bienes consiguientes a ella, y el deber de su defensa para asegurarlos perpetuamente" (60). La lucha por la libertad, expresada como doble exigencia —de la fe y del amor a la patria—, demanda, pues, grandes responsabilidades del clero en la formación de la conciencia religiosa y política del pueblo.

Finalmente, influenciado por las corrientes filosóficas de la Ilustración, fundamentada la lucha por la libertad en la Instrucción, en el Conocimiento de los derechos y deberes del hombre, porque una de las grandes armas utilizadas por la dominación para perpetuarse ha sido, precisamente, la ignorancia: "El fundamento de la grande esperanza de dominarnos, que aun no han perdido nuestros enemigos, es la ignorancia. Un hombre que desconoce sus derechos jamás podrá defenderlos. Si desde los primeros días de nuestra independencia nos hubiésemos ocupado en instruir a los pueblos, el Estado contaría ciertamente con otra fuerza. Esto no necesita de más convencimiento, que la ligera observación de la capital y de uno u otro lugar de la provincia, donde la ignorancia no es tan general" (61). En el *CONOCER* radica, entonces, el comienzo de la verdadera libertad del hombre, a lo cual desea contribuir con su Catecismo *INSTRUYENDO* a los hombres sobre los derechos y deberes del ciudadano.

4.2. Líneas Filosófico-Teológicas

El Catecismo o Instrucción Popular mantiene dos discursos cercanos y complementarios: uno filosófico y otro más específicamente teológico. Claro está que esas dos producciones teóricas apuntan hacia el mismo objetivo, largamente descrito por el autor en el prólogo de la obra y al cual ya hemos hecho referencia en este estudio. Para alcanzar su meta, Fernández de Sotomayor recoge todos los argumentos, tanto filosóficos como religiosos, a su disposición. El mismo título de la obra *"Catecismo o Instrucción. . ."* insinúa esa correlación teología-filosofía.

Para complementar el pensamiento teológico de Fernández de Sotomayor expresado en su catecismo, vamos a tomar apartes del Sermón pronunciado en la Solemne Celebración del 20 de julio de 1815 en la Catedral de Santa Fe de Bogotá, y que "es un canto de Júbilo a la libertad y un himno de acción de gracias al Creador 'por el inefable beneficio de habernos constituido en sociedad y devuéltonos por un efecto de su gran bondad el derecho de existir, mantenernos y gobernarnos por nosotros mismos fijando las leyes fundamentales de nuestra asociación, y haciéndonos conocer a un tiempo nuestros derechos y nuestros deberes'" (62). Sin

embargo, vamos a mantener el esquema del Catecismo, pues trayendo los elementos filosóficos se enriquece la comprensión de su posición teológica.

Entrando ya en materia, para contestar el dominio de España sobre las colonias americanas, el Catecismo o Instrucción Popular va a refutar las tres razones tal vez más aducidas por los realistas para justificar la fidelidad y obediencia de las colonias al rey: la legitimidad que confería la *DONACION HECHA POR EL PAPA*, el derecho que otorgaba la *CONQUISTA*, y la justicia que representaba la *PROPAGACION DE LA RELIGION CATOLICA* entre los salvajes e idólatras habitantes de la América prehispánica[63].

4.3 *Ilegitimidad de la donación hecha por el Papa*

El realista que expresa más nítidamente la legitimidad de la concesión de los territorios de América hecha por Alejandro VI a los reyes de España con la Bula "Inter Coetera" del 3 de marzo de 1493, es el franciscano Fray Buenaventura de Bestard en su "Pastoral" de 1816 a los franciscanos y fieles de las Indias, donde sostiene que "encargado el Romano Pontífice de predicar a todo el mundo el Santo Evangelio; encomendó a los Reyes de España el cuidado de enviar a las Américas sus Ministros, y procurar que allí se le diera franco paso a la Divina palabra. Se hallaban, por lo mismo, prescindiendo de otros títulos, legítimamente autorizados nuestros Reyes para enviar a sus embajadores, y tomar competente satisfacción de los que dominaban en América, declarándoles la más justa guerra si contra el derecho mismo de las gentes atropellaban el respeto debido a unos embaxadores. En unas partes, el deseo de recibir la luz del Evangelio hace que los mismos que mandaban en la tierra se sujetaran voluntariamente a unos Reyes que tanto se interesaban en su bien; en otras, como Tabasco y otras partes, se les oponen con armas, les arman traiciones, quieren contra todo derecho de gentes acabar con ellos, y sacrificarlos a los demonios. Y el Señor los entrega en manos de los españoles, como había entregado en otro tiempo la tierra de los Amorréos en manos de Israel"[64]. Una nueva versión del famoso "requerimiento" utilizado por los conquitadores para someter a los indios.

Siguiendo las tesis del P. Francisco de Vitoria[65], el párroco de Mompós afirma que este título es ilegítimo, puesto que el Papa no tiene ningún poder temporal: "... porque el vicario de Jesucristo no puede dar ni ceder lo que no ha sido jamás suyo, mucho menos en calidad de papa o sucesor de S. Pedro que no tiene autoridad ni dominio temporal, y el imperio que le fue confiado al mismo S. Pedro, y que ha pasado a sus legítimos sucesores ha sido puramente espiritual, como se evidencia por las mismas palabras que contienen la plenitud del poder apostólico"[66]. Y tomarse estos privilegios es producto de la "ignorancia" tanto de España como de la autoridad pontificia misma[67].

Y en el sermón del 20 de julio añade un nuevo elemento, el dolor que experimenta por esta concesión de la Silla Apostólica a los primeros usurpadores de América[68].

4.4 La Conquista: imposición de la fuerza sobre el débil

Otra de las argumentaciones que rebate en el Catecismo es aquella que defiende que, "como enseñan S. Agustín, el Angélico Doctor Santo Tomás, con otros Santos Padres y Autores muy respetables, cualquier Nación civilizada tiene justo título, y derecho fundado en los principios naturales y divinos para subyugar por la fuerza a aquellas Naciones bárbaras y brutales que viven como las fieras quebrantando la ley natural"[69].

Al respecto, Fernández de Sotomayor muestra cómo la conquista no es otra cosa que la imposición del fuerte sobre el débil, y que los conquistados deben recobrar su libertad e independencia al presentárseles la oportunidad de rechazar la fuerza que los domina u oponerle otra superior. Es precisamente lo que hacen los españoles contra los invasores franceses. Esta resistencia no había sido posible en América porque la intensidad de la fuerza había mantenido oprimido a todo el pueblo, agregando a ello la ignorancia generalizada, favorecida conscientemente por España para hacer más fácil la dominación. En la actual situación española, la correlación del fuerzas es bien distinta[70], presentándose para las colonias condiciones propicias para acabar con la tiranía.

Igualmente, ante acusaciones de "ingratitud de los hijos emancipados" que aprovechan la agonía de la madre para

emanciparse [71], retoma los planteamientos de la Filosofía Política del P. Francisco Suárez [72], manifestando cómo en el supuesto caso de haber existido un pacto social —aunque injusto e ilegítimo— con España, en el momento mismo de la abdicación de Carlos IV y de la renuncia de su hijo Fernando VII en favor de Napoleón Bonaparte, ese pacto ha sido disuelto por España, regresando la soberanía al pueblo a quien corresponde organizar su propio gobierno por el voto de sus representantes [73].

Dentro del espíritu polémico, continúa rebatiendo todas las tesis que pudieran dar supremacía a los españoles sobre los americanos. Los teólogos realistas predicaban la natural desigualdad de los hombres, lo cual hacía necesaria la subordinación a los superiores: "Yo os digo que jamás ni por un solo instante hubo hombres libres, hombres iguales, hombres independientes. Adán obedeció a Dios, sus hijos a Adán, sus hijos y descendientes a sus padres primitivos: hubo Reyes, hubo Repúblicas, mandaron los primeros, mandaron los jefes de las segundas; el pueblo obedeció constantemente a unos y otros sin esa libertad quimérica; hubo clases, hubo órdenes, hubo distinciones que no alcanzaron a todos" [74]. Y algunos alcanzaron a ir más lejos, como Antonio de León que desprende esta "natural subordinación" del pecado de Adán: "¿Mas, por ventura, ignoráis, que desde que el común Padre de los hombres se rebeló contra Dios, quedaron por irrevocable Decreto condenados sus descendientes a perder su libertad, y vivir sujetos a las Supremas autoridades y legítimas potestades?" [75]. Simplemente, Fernández de Sotomayor responde que los americanos son y han sido en todo tiempo hombres libres e iguales a los españoles, franceses, . . . y que por tanto ningún hombre o nación tiene el título para mandarlos o exigirles obediencia sin el explícito general consentimiento [76].

Esta lucha por la libertad es un derecho natural, pero también un don divino. Haciendo referencia —aunque sin mencionarlo— a los sufrimientos del pueblo de Israel en Egipto, cuyos clamores subieron hasta Dios (Ex. 3, 7—8), tanto en el Catecismo como en el Sermón sostiene que trescientos años de oprobios y de cadenas, de insultos y depredaciones "han probado bastante nuestra paciencia, y al fin, oh Dios mío, cansaron también la vuestra" [77]. Así mismo,

recordando las grandes intervenciones del Dios de los débiles en favor de su pueblo escogido, la proclamación de libertad el 20 de julio y la lucha por la independencia no es "obra de nuestros esfuerzos, ¡oh Dios protector de los oprimidos! Vos les pusísteis la mano, y prestásteis un auxilio poderoso a nuestra debilidad" [78]. Insiste, además, que esta revolución americana ha sido dirigida por la "mano de Dios", y prueba de ello ha sido la ausencia de desórdenes, abuso y sentimientos de venganza, existiendo, por el contrario, la compasión y la caridad para con los tiranos [79].

El Evangelio tampoco ha dado título legítimo a los Reyes de Castilla para dominar a América; antes bien, la conquista ha sido la violación de los derechos naturales y de las enseñanzas del Evangelio: "Los Españoles eran unos invasores injustos, crueles y feroces que hollaban a su tiempo los derechos de la naturaleza, las leyes de los pueblos del mundo, los preceptos del Señor, los principios y las máximas del Evangelio" [80]. Y no sólo eso, sino que esa conquista ha generado una *SITUACION DE PECADO:* "Nosotros habíamos nacido al mundo degradados y envilecidos: doble desgracia escoltaba nuestro nacimiento, hijos de ira y de maldición por el pecado de Adán, infelices y miserables esclavos de una nación fiera y orgullosa por haber nacido en América; pecado, si se me permite decirlo, más enorme e indeleble que el orginal, puesto que para él no había ningún género de bautismo" [81].

Por todo lo anterior, concluye que la Independencia es "una guerra justa y santa, y acaso la más justa y santa que se haya visto en el mundo de muchos siglos para acá" [82]. La sangre de los americanos debe ser derramada en defensa de la libertad, como la derramaron los Macabeos luchando contra la dominación, puesto que esta muerte por la libertad santifica y glorifica a quien entrega la vida [83]. Al mismo tiempo, Dios está con ellos, la victoria está asegurada: "Sí, con vuestra ayuda nuestros enemigos se disiparán como el polvo y se desvanecerán como el humo. La libertad e independencia de la América es causa vuestra: levantaos, pues y venid en nuestro socorro. Que conozcan nuestros opresores que estáis de nuestro lado y que nos protegéis abiertamente" [84].

4.5. Propagación de la Religión Católica: Obra de Dios

La conquista y la colonización de los territorios americanos buscaban ser justificadas, por los teólogos al servicio de la Corona, con la predicación del Evangelio que hicieron abnegados y entregados misioneros, ocultando la sed insaciable de oro que se despertó en todos los conquistadores y en varios de los sacerdotes venidos a América, y las pesadas cargas de sometimiento y esclavitud que impusieron a los indígenas y los negros traídos del Africa. Se argüía, entonces, que el triunfo de la colonización había sido una demostración más del Poder y de la Providencia de Dios[85] Con ello se pretendía, nuevamente, consagrar la dominación española en América.

Dentro del marco de análisis posible en la época, Fernández de Sotomayor demuestra, en primera instancia, cómo Cristóbal Colón jamás pensó en propagar la religión católica al emprender la aventura que lo llevó a descubrir a América, pues bucaba solamente perfeccionar ciertos cálculos para la navegación marítima[86].

Enumera luego todos los abusos, tanto de conquistadores como de clérigos, que se cometieron bajo el manto de la consolidación del poder español y de la evangelización en el continente. Entre estos abusos menciona la codicia y la sed de riquezas, así como la imposición de la fe por la fuerza, "predicando un Evangelio que es todo paz y caridad con escoltas de soldados que dexaban por lo común cubierto de cadáveres el lugar de la predicación, y exigiendo por condición precisa y esencial al Evangelio la subyugación a España, la destronación de los príncipes legítimos, e inmensas contribuciones"[87].

Otro es el espíritu del Evangelio, donde Cristo Jesús invita a una comunión, a un diálogo de amor en una respuesta libre y voluntaria de fe[88]. Otra fue la práctica de los discípulos que prefirieron morir por la fe y el Evangelio antes de forzar o matar a alguien para que aceptase a Jesús como Salvador:" ¡Qué contraste! En Roma son perseguidos los que profesan el cristianismo por los idólatras que ven ya muy cerca la ruina de sus dioses; en América los cristianos persiguen a los idólatras a quienes han ido a convertir"[89].

Entonces, se pregunta, ¿cuál es la razón de la acogida a la religión católica en América? En primer lugar, la omnipotencia de Dios que pudo superar, incluso, los obstáculos que los mismos cristianos españoles opusieron a la Evangelización; y, en segunda instancia, el ejemplo y el testimonio de algunos misioneros que tuvieron que padecer dificultades más por parte de los mismos españoles que de los indios a quienes convertían [90].

Como trabas impuestas a la Evangelización de los indios coloca las reparticiones y encomiendas donde prácticamente se esclavizaba a los indígenas, y allí, por añadidura, recibían forzosamente la religión de los amos. Lo mismo acontecía con los esclavos negros traídos del Africa. Además, estaba la gran controversia que desataron los mismos españoles sobre si los indios tenían o no alma, y si eran capaces de aceptar la fe y recibir los Sacramentos. Finalmente, y como dificultades colocadas ya a la Iglesia misma, menciona el afán de la Corona por apropiarse de las rentas y bienes de la Iglesia [91].

La religión católica es una religión de hombres libres, que no conoce ni la esclavitud ni las cadenas [92]; el Dios de los cristianos es Aquel que defiende a los oprimidos [93] y redime de toda esclavitud y tiranía [94] despedazando todas las cadenas de la servidumbre y la opresión [95]. Por ello, una vez más exhorta a los granadinos, si de veras aman a Dios y a la religión, a redoblar los esfuerzos para no recaer en la dependencia antigua y alcanzar, así, la independencia y la libertad [96].

Para terminar su Catecismo o Instrucción Popular, rebate las afirmaciones hechas por los monarquistas sobre los peligros de destrucción y aniquilamiento que la Independencia traía para la religión [97]. Explica, entonces, que la nueva ordenación política del país va a reportar grandes ventajas para la religión. Estas ventajas serían: 1. El estudio y conocimiento de la misma religión, dirigidos por el Estado que ha dado demostraciones de proteger a la religión católica como exclusiva de la nación; 2. Contar con Pastores aptos y capaces de dirigir y gobernar las almas sin estar expuestos a la contingencia de los que enviaban de España, tal vez sin la preparación necesaria y sin el amor y caridad que deben distinguir las altas funciones del ministerio apostólico, trocadas algunas veces en odios y animosidades escandalosas; 3. Final-

mente, al establecer las relaciones con la Santa Sede se obtendrán las gracias y privilegios que exijan las necesidades espirituales de los granadinos, sin más consideración y mérito que el de ser hijos de la Iglesia Católica[98].

Para concluir esta exposición de su pensamiento teológico, queremos traer la Plegaria que eleva a Dios al final de su Sermón del 20 de julio de 1815 en la Catedral de Santa Fe, pues allí remata magistralmente las líneas que sintéticamente hemos esbozado: "Oh Padre Celestial, es vuestro Unigénito el encargado de corresponder por nosotros a los beneficios de nuestra libertad y de nuestro rescate. Pero es también por su poderosa mediación que os conjuramos para la conservación de bienes tan preciosos e inestimables. No permitáis, Señor, que jamás abusemos de ellos; vengan sobre nosotros tus gracias y evitaremos su pérdida, y tu bendición Paternal sobre el Pueblo que te adora como a su Dios Redentor de la esclavitud y tiranía Española. Derrama sobre el gobierno que la preside tu Espíritu, sí, el espíritu de fortaleza y de consejo con que deben obrar en los grandes peligros a que estamos expuestos; dirige por tu bondad los ejércitos que deben combatir contra nuestros enemigos y los vuestros; haz que la victoria los acompañe en todos los encuentros, y que ellos no prevalezcan jamás contra nosotros; antes bien yo os ruego que les hagáis conocer su temeridad e insensatez. Por último, danos la paz porque tanto suspiramos, ella colmará nuestras dichas en la tierra y será el principio de nuestra eterna felicidad en el cielo. Así sea"[99].

5. A MANERA DE CONCLUSION: ¿TEOLOGIA DE LA LIBERACION?

Manteniendo las necesarias distancias —sobre todo en lo referente a exigencias coyunturales, método, análisis y perspectivas, queremos terminar esta pequeña investigación dedicando unas cortas líneas a mostrar la importancia de la reflexión teológica de Juan Fernández de Sotomayor y Picón (Párroco de Mompós y Obispo de Cartagena en el siglo XIX) para nuestro actual momento histórico y eclesial, haciendo una breve evaluación de ella desde la perspectiva de la Teología de la Liberación[100].

Encontramos, en primer lugar, ciertas líneas de *convergencia* con la reflexión teológica de la Liberación que se adelanta hoy en muchos sectores eclesiales de América Latina, y que comienza a extenderse, con características propias, por otros lugares del Tercer Mundo. Sin querer forzar los textos que hemos expuesto sintéticamente, encontramos que allí, de alguna manera y con los instrumentales filosóficos de la época, se describe la situación de las colonias americanas y se hace un análisis de esa realidad; se reflexiona sobre ella a la luz de Dios, del Evangelio y de la fe, y se pronuncia un juicio teológico-moral sobre esa realidad considerada; finalmente, se hace un llamado a la praxis como dimensión esencial de la fe, a fin de transformar cualitativamente esa situación de injusticia y de pecado, para alcanzar la paz y la libertad que Dios otorga a todos sus hijos.

España descubre y coloniza parte de América arrasando con los indígenas, sus tierras, sus riquezas y su cultura; les impone por la fuerza la religión católica; los esclaviza en las reparticiones y encomiendas; y posteriormente trae negros del Africa para servir de esclavos en América. Se establece así, una dependencia colonial cargada de opresión y de desigualdades y desequilibrios sociales. Igualmente, se instrumentaliza la religión católica para justificar una conquista y una colonización inadmisibles para la razón y para el Evangelio.

Sobre esa situación se pronuncia un juicio profético, partiendo de la fe y de la realidad de Dios mismo, que es un Dios que está al lado de los oprimidos, que no acepta cadenas ni esclavitudes, si no que por el contrario salva y redime de la servidumbre, de la opresión, del pecado. Así, la conquista y la colonia son acciones que no sólo van contra las leyes de la razón y de la naturaleza, sino que van contra el espíritu mismo del Evangelio y contra la experiencia del Dios Paz, del Dios Amor, del Dios Justicia de Jesucristo. Pero eso no hay duda en afirmar que esa situación es de *PECADO.*

Se muestra, entonces, la necesidad de la praxis como dimensión esencial de la fe. La búsqueda de la independencia y de la libertad es una exigencia que sobrepasa los límites de la razón, y se convierte en dimensión integrante de la fe. Parte de la fe y dinamiza la misma experiencia de respuesta a Dios. No es posible seguir viviendo en la dependencia y en la

esclavitud si se ama a Dios y se le acepta en la fe. La libertad es un don de Dios que el hombre debe conquistar, y para ello El ofrece su apoyo, luz y compañía.

Ahí radica esa dimensión profética que tanto estorba a los poderosos y que origina persecución, cárcel, tortura, y muerte.

Pero hay también serias *divergencias.* Vamos a limitarnos a dos fundamentales. La primera sería en torno al lugar de origen de la reflexión teológica. Mientras que la Teología de la Liberación surge de las exigencias de justicia y del grito de Dios en las mayorías oprimidas de América Latina, la reflexión teológica de Fernández de Sotomayor nace de las exigencias de libertad y de participación política de las minorías criollas de la sociedad. Este lugar social va a distanciar profundamente las perspectivas y alcances de las liberaciones socio-históricas, así como dimensiones mismas de la reflexión teológica. La primera trata de balbucear una nueva sociedad más justa y fraterna donde haya igualdad de condiciones y posibilidades para todos, y donde sea abolido todo tipo de explotación del hombre por el hombre, realización histórica del Reino trascendente de Dios; la segunda esboza como proyecto histórico la toma del poder político por parte de la aristocracia criolla, manteniendo la estructuración de la sociedad en idénticas condiciones, es decir, no se plantea solución para la miseria y la ignorancia del indígena, el negro es mantenido en la esclavitud que sólo será abolida 30 años más tarde, la tierra quedará concentrada en las mismas pocas manos que la poseían, la educación seguirá siendo privilegio de las élites, etc. La liberación de Dios en la historia no es abordada por la teología de la independencia con la radicalidad vivida y proclamada por Cristo Jesús.

Una segunda divergencia radica en la praxis que se implementa para la transformación de la sociedad. Claro está que esto obedece a las exigencias coyunturales, y para Fernández de Sotomayor las circunstancias concretas eran de guerra declarada.

Hace algo más de 150 años fue una independencia política. Hoy, en nuestro caminar histórico y eclesial vamos construyendo las bases de una nueva independencia, de una nueva sociedad, concreción histórica del escatológico y definitivo

Reino de Dios, que supere las injusticias y desigualdades que permanecieron, se originaron y se prolongaron después de la emancipación de las colonias latinoamericanas de sus respectivas metrópolis. Hoy, un nuevo Imperio, el del Capital, con sus banqueros y guardianes nacionales e internacionales, continúa oprimiendo y explotando a los pobres y débiles de la sociedad, pero abrigamos la esperanza del día nuevo de la Liberación, pues el Dios de los pobres nos reconforta y fortalece, Cristo Jesús, con su muerte y resurrección, marcha adelante, el Espíritu del Señor nos guía e ilumina.

NOTAS

(1) Cfr. TISNES C.M.F. Roberto María, *"Historia Eclesiástica — El clero y la independencia en Santafé"*, en *"Historia Extensa de Colombia"*, Volumen XIII, Tomo 4, Editorial Lerner, Bogotá, 1971, pgs. 266, 515.

(2) Cfr. FERNANDEZ DE SOTOMAYOR Juan, *"Catecismo o Instrucción Popular"*, Primera Edición Facsimilar de la Edición Príncipe de 1814 hecha en Cartagena de Indias en la Imprenta del Gobierno por el C. Manuel González y Pujol, Editorial Kelly, Bogotá, 1976, pg. 2.

(3) TISNES C.M.F. Roberto María, *"La Independencia en la Costa Atlántica"*, Editotial Kelly, Bogotá, 1976, pg. 189.

(4) Ibid. pgs. 189—190.

(5) MEDINA José Toribio, *"La Inquisición en Cartagena de Indias*, Carlos Valencia Editores, Bogotá, 1978, pg. 200. Al respecto puede verse también la obra de JIMENEZ Molinares Gabriel, *"Linajes Cartageneros. Los Fernández de Sotomayor"*, Imprenta Departamental, Cartagena, 1950, pgs. 23 y 32.

(6) JIMENEZ M. Gabriel, op. cit. pg. 34.

(7) Ibid., pg. 33.

(8) Cfr. GARDOSO F. Ciro y Héctor Pérez Brignoli, *"Historia Económica de América Latina"*, Tomo II: Economías de Exportación y Desarrollo Capitalista. Editorial Crítica, Barcelona, 1979, pgs. 7—14.

(9) Cfr. op. cit. pg. 8.

(10) Cfr. OCAMPO López Javier, *"El proceso ideológico de la emancipación"*, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, 1974, pg. 21.

(11) Cfr. Ibid., pg. 33. Puede verse también HALPERIN Donghi Tulio, *"Historia Contemporánea de América Latina"*, Alianza Editorial, Madrid, 1975, pgs. 74 y siguientes.

(12) Cfr. OCAMPO J., op. cit. pg. 144.
(13) Cfr. JARAMILLO Uribe Jaime, *"Ensayos sobre Historia social colombiana"*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1968, pgs. 5–87.
(14) Cfr. POSADA Francisco, *"El movimiento revolucionario de los Comuneros"*, Siglo XXI. Bogotá, 1977. También, GONZALEZ Fernán, *"La revolución de los Comuneros"*, en Revista SOLIDARIDAD N° 17, Bogotá, agosto de 1980, pgs. 14–18.
(15) Cfr. OCAMPO J., op. cit. pgs. 89–94, 223–226.
(16) TIRADO Mejía Alvaro, *"Introducción a la historia económica de Colombia"*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1971, pg. 100.
(17) Así llamaban en la época a los grupos socio-raciales existentes en la sociedad. Cfr. JARAMILLO Jaime, op. cit. pg. 177.
(18) Cfr. JARAMILLO Uribe Jaime, *"Etapas y sentido de la historia colombiana"*, en *"Colombia hoy"*, Siglo XXI, Bogotá, 1978, pg. 23.
(19) OCAMPO J., op. cit. pg. 59.
(20) Cfr. Ibid., pg. 89.
(21) JARAMILLO J. "Etapas . . . " pgs. 24–25.
(22) Cfr. TIRADO Alvaro, op. cit. pg. 101; también OCAMPO J., op. cit. pgs. 86–106.
(23) Cfr. OCAMPO j., op. cit. pgs. 67–69.
(24) Ibid., pg. 69. Ver también TIRADO A., op. cit. pg. 102.
(25) TISNES Roberto, "Historia Eclesiástica . . . " pg. 257.
(26) Cfr. Ibid. pg. 335.
(27) GOMEZ Hoyos Rafael, *"La revolución granadina de 1810. Ideario de una generación y de una época. 1781–1821"*, Tomo II, Editorial Temis, Bogotá, 1962, pg. 301.
(28) Cfr. TISNES R., "Historias Eclesiásticas . . . " pgs. 485–489. Un detalle curioso, por ejemplo, lo constituye la donación que muchos sacerdotes hicieron de las grandes campanas de las iglesias para fundirlas y hacer balas para los cañones combatientes.
(29) Cfr. OCAMPO J., op. cit. pg. 88.
(30) Cfr. TISNES R., "Historia Eclesiástica . . . " pg. 132.
(31) JIMENEZ Salvador, Obispo de Popayán, Circular enviada a los Curas de su Diócesis, Setiembre 9 de 1819, citada por OCAMPO J., op. cit. pgs. 279.
(32) Cfr. GOMEZ R., op. cit. pg. 301.
(33) JARAMILLO J., "Ensayos . . . " pg. 193. El subrayado es nuestro.
(34) Ibid., pgs. 189–190. Nuevamente el subrayado es nuestro.
(35) Cfr. TISNES R., "Historia Eclesiástica . . . " pgs. 131–133. Ver también FERNANDEZ DE SOTOMAYOR, "Catecismo . . . " pgs. 27–28, donde se alcanza a traslucir la problemática.
(36) Cfr. OCAMPO J., op. cit. pgs. 89–90.

(37) Cfr. JIMENEZ Colmenares G., op. cit. pg. 13.
(38) Cfr. FERNANDEZ DE SOTOMAYOR J., op. cit. pgs. 4–5
(39) Cfr. TISNES R., Historia Eclesiástica . . . " pgs. 532–536.
(40) Cfr. JARAMILLO Roberto, *"El clero en la independencia"*, Ediciones de la Revista Universidad de Antioquia, Medellín, 1946, pgs. 143–145.
(41) Cfr. JIMENEZ G., op. cit. pg. 12.
(42) Cfr. Ibid. pg. 4.
(43) Cfr. Ibid. pg. 13.
(44) Cfr. TISNES R., "La Independencia . . . " pgs. 149–150.
(45) Cfr. Ibid. pg. 164.
(46) Cfr. JARAMILLO R., op. cit. pg. 143.
(47) Cfr. JIMENEZ G., op. cit. pg. 18.
(48) Cfr. Ibid. pgs. 18–19.
(49) FERNANDEZ DE SOTOMAYOR Juan, *"Respuesta al Manifiesto del Dr. Ramón Eguiguren"*, Impreso por F.M. Sotkes, Bogotá, 1825. Citado por TISNES R., "La Independencia . . . ", pg. 165. Hemos subrayado este párrafo pues queremos resaltar no sólo la participación eclesiástica en actividades político-partidarias, sino también la consciencia que se tenía del importantísimo papel que el clero desempeñaba en la formación de la conciencia política popular. Es necesario tener en cuenta también que el Gobernador del Obispado de Cartagena, nombrado por el Cabildo Eclesiástico en enero de 1812 después de la expulsión del Titular Diez Merino por haberse negado a juzgar la nueva Constitución del Estado, era el Dr. Manuel Fernández de Sotomayor y Benedetti, tío del mencionado párroco de Mompós. Desempeñará estas funciones hasta el 28 de octubre de 1815 cuando el Capitán General Francisco de Montalvo nombra en su lugar al Inquisidor Juan José de Orderis. Su tío será, entonces, quien lo enviará a la visita eclesiástica por los pueblos del bajo Cauca en 1814. (Cfr. JIMENEZ G., op. cit. pgs. 5–9).
(50) Cfr. JIMENEZ G., op. cit. pg. 34.
(51) Cfr. TISNES R., "Historia Eclesiástica . . . " pgs. 515–527.
(52) A esto ya hemos hecho mención. Cfr. MEDINA José T., op. cit. pg. 200.
(53) JIMENEZ G., op. cit. pg. 23.
(54) FERNANDEZ DE SOTOMAYOR J., "Respuesta . . . " en TISNES R., "La Independencia . . . " pg. 166.
(55) JIMENEZ G., op. cit. pg. 26
(56) Cfr. Ibid. pg. 27.
(57) Cfr. Ibid. pgs. 27–31.
(58) FERNANDEZ DE SOTOMAYOR J., "Catecismo . . . ", pg. 5. El subrayado es nuestro.
(59) Ibid. pg. 7.
(60) Ibid. pgs. 4–5.

(61) Ibid. pg. 2.
(62) GOMEZ H. Rafael, op. cit. pg. 323. Desafortunadamente, y a pesar de los esfuerzos realizados, no pudimos conseguir el texto completo del mencionado Sermón. Así, tendremos que limitarnos a fragmentos publicados en las obras de los historiadores Tisnés y Gómez Hoyos.
(63) Cfr. FERNANDEZ DE SOTOMAYOR J., "Catecismo . . . " pg. 7.
(64) BESTARD Juan Buenaventura, *"Pastoral del Comisario General de Indias a sus súbditos",* Madrid, MDCCCXVI, citado por OCAMPO J., op. cit. pg. 285.
(65) OCAMPO J., op. cit. pgs. 185–187.
(66) FERNANDEZ DE SOTOMAYOR J., "Catecismo . . . " pg. 8.
(67) Cfr. Ibid. pgs. 8–9.
(68) OCAMPO J., op. cit. pg. 190.
(69) LEON Antonio de, *"Discurso Político–Moral. Sobre la obediencia debida a los Reyes, y males infinitos de la insurrección de los pueblos",* Predicado en la Catedral de Santafé de Bogotá en 1816. Javier Ocampo López, en la obra ya citada, trae el texto completo, pgs. 505–545.
(70) Cfr. FERNANDEZ DE SOTOMAYOR J., "Catecismo . . . " pg. 10–12.
(71) Cfr. OCAMPO J., op. cit. pgs. 287–288.
(72) Cfr. GOMEZ H. Rafael, op. cit., Tomo I, pgs. 53–67.
(73) Cfr. FERNANDEZ DE SOTOMAYOR J., "Catecismo . . . " pgs. 11–13.
(74) GREGORIO José, Obispo, *"El obispo de Cartagena a todos los habitantes de la Nueva Granada",* Cartagena, 1819, citado por OCAMPO J., op. cit. pg. 273.
(75) LEON Antonio de, op. cit., en OCAMPO J., op. cit. pg. 515.
(76) Cfr. FERNANDEZ DE SOTOMAYOR J., "Catecismo . . . " pgs. 13–14.
(77) FERNANDEZ DE SOTOMAYOR J., *"Sermón pronunciado el 20 de julio de 1815 en la Catedral de Santafé",* en TISNES R., "Historia Eclesiástica . . ." pgs. 519. Ver también el "Catecismo . . . ", pgs. 15–16.
(78) Ibid., pg. 522; "Catecismo . . . " pg. 16.
(79) Cfr. "Sermón . . . " en TISNES R., op. cit. pg. 523.
(80) Ibid. pg. 521.
(81) Ibid., pg. 518.
(82) "Catecismo . . . " pg. 16.
(83) Cfr. "Sermón . . . " en TISNES R., op. cit. pg. 525.
(84) Cfr. Ibid., pg. 525.
(85) Cfr. BESTARD Juan Buenaventura, op. cit., en OCAMPO J., op. cit. pgs. 286–287.
(86) Cfr. "Catecismo . . . " pg. 17.
(87) "Catecismo . . . " pgs. 18–19.

(88) Ibid. pg. 19.
(89) "Sermón . . ." en TISNES R., "Historia Eclesiástica . . ." pg. 521.Ver también el "Catecismo . . ." pgs. 19, 20 y 21.
(90) Cfr. "Catecismo . . ." pg. 20.
(91) Cfr. Ibid. pgs. 21–24.
(92) Cfr. Ibid. pg. 25.
(93) Cfr. "Sermón . . ." en TISNES R., "Historia Eclesiástica . . ." pgs. 522 y 525.
(94) Cfr. Ibid. pg. 526.
(95) Cfr. Ibid. pg. 524.
(96) Cfr. "Catecismo . . ." pg. 24.
(97) Cfr. OCAMPO J., op. cit. pgs. 276–277.
(98) Cfr. "Catecismo . . ." pgs. 25–28.
(99) "Sermón . . ." en TISNES R., "Historia Eclesiástica . . ." pgs. 525–526.
(100) El historiador Fernán González califica de "Teólogo de la Liberación" a Juan Fernández de Sotomayor en su obra *"Partidos Políticos y poder eclesiástico"*, Editorial CINEP, Bogotá, 1977. La revista SOLIDARIDAD de Bogotá publica el texto del Catecismo y comenta al respecto que es "un texto explosivo de alcance político, destinado a suscitar en el pueblo el entusiasmo por la liberación y el rechazo a los opresores: a tomar conciencia de la esclavitud padecida durante tres siglos; a decidirse por la independencia y a tener confianza en el futuro. El resorte religioso es el medio principal de concientización: la tiranía y la opresión van contra la esencia misma del Cristianismo, y la lucha por la libertad es una exigencia de la fe".

BIBLIOGRAFIA

FERNANDEZ DE SOTOMAYOR y Picón Juan, *"Catecismo o Instrucción Popular"*, Primera Edición Facsimilar de la Edición Príncipe de 1814, Editorial Kelly, Bogotá, 1976.

JIMENEZ Molinares Gabriel, *"Linajes Cartageneros. Los Fernández de Sotomayor"*, Imprenta Departamental, Cartagena, 1950.

JARAMILLO Roberto, *"El clero en la Independencia"*, Ediciones de la Revista Universidad de Antioquia, Medellín, 1946.

TISNES C.M.F. Roberto María, *"Historia Eclesiástica. El clero y la Independencia en Santafé"*, en *"Historia Extensa de Colombia"*, Ediciones Lerner, Volumen XIII, Tomo 4, Bogotá, 1971.

TISNES C.M.F. Roberto María, *"La Independencia en la Costa Atlántica"*, Biblioteca de Historia Nacional, Volumen CXXXIV, Editorial Kelly, Bogotá, 1976.

OCAMPO López Javier, *"El proceso ideológico de la Emancipación"*, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, 1974.
GOMEZ Hoyos Rafael, *"La revolución granadina de 1810. Ideario de una generación y de una época. 1781 — 1821"*, 2 Tomos, Editorial Temis, Bogotá, 1962.
GONZALEZ Fernán, *"Partidos Políticos y poder eclesiástico"*, Editorial CINEP, Bogotá, 1977.
MEDINA José Toribio, *"La Inquisición en Cartagena de Indias"*, Carlos Valencia Editores, Bogotá, 1978.
TIRADO Mejía Alvaro, *"Introducción a la historia económica de Colombia"*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1971.
JARAMILLO Uribe Jaime, *"Ensayos sobre historia social colombiana"*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1968.
JARAMILLO Uribe Jaime, *"Etapas y sentido de la historia de Colombia"* en *"Colombia hoy"*, Siglo XXI, Colombia, 1978.
HALPERIN Donghi Tulio, *"Historia contemporánea de América Latina"*, Alianza Editorial, Madrid, 1975.
CARDOSO Ciro y Héctor Pérez Brignoli, *"Historia económica de América Latina"*, 2 Tomos, Editorial Crítica, Barcelona, 1979.

JOSE OSCAR BEOZZO

Padre Julio María: Una teología liberal-republicana en una iglesia monarquista y conservadora

I. INTRODUCCION

La teología del Dr. Julio César de Morais Carneiro (1850–1916), Padre Julio María (1891–1916), abogado, periodista, parlamentario, hombre de letras y finalmente cura secular que se pasa al clero religioso (1904), debe ser captada en contrapunto con la teología vigente en la época.

La importancia de su teología reside en la contemporaneidad con los problemas vividos por la sociedad brasileña en el final del Imperio e inicios de la República. Julio María no es un teólogo desde el punto de vista tradicional. Es un publicista, un predicador, un misionero. Quiere dirigirse al público que se encuentra fuera de la iglesia, y en vez del sermón predicado dentro del templo para el rebaño fiel, prefiere la conferencia pública, el periódico, el libro, dirigidos a los apartados e incrédulos.

Históricamente, la vida y la obra de Julio María constituyeron un marco en el movimiento de "renovación" del catolicismo brasileño, desencadenado en la década de 1920, por la conversión de Jackson de Figueiredo. El grupo del Centro Dom Vital y de la revista "Orden" reconocen en Julio María un precursor y un maestro. Con la revolución de 1930,

donde muchas de sus ideas acerca del lugar de la religión en la sociedad, sobre el papel de la relación entre Iglesia y Estado se ven concretizadas, Julio María vuelve a la actualidad y sus obras son re-editadas y difundidas.

En un momento de profunda ruptura del catolicismo brasileño con su pasado, Julio María escribe para el libro de Centenario (1900) una memoria histórica sobre el catolicismo en el Brasil. Memoria tanto más preciosa y útil, cuanto emerge solitaria entre el ensayo sobre la historia de la Iglesia en el Brasil del senador Cándido Mendes de Almeida, añadido al inicio del primer volumen de su Derecho Civil-Eclesiástico (1866) y algunas obras menores y parciales de la década de 1950. Sólo en los años 70, con el impulso del CEHILA, se apunta nuevamente a una interpretación global del catolicismo brasileño, desde el punto de vista Histórico.

La vida de Julio María se desenvuelve en un marco de tiempo que cubre las más importantes transformaciones económicas, sociales y políticas sufridas por el país.

Nace en 1850, en el año en que es decretada la extinción del tráfico negrero, cuyo flujo sustentaba la formación social esclavista brasileña. Ingresa en la Facultad de Derecho de São Paulo en 1870, en el año de la gran campaña abolicionista, que el gabinete conservador del Visconde de Río Branco consigue vaciar, aprobando apenas la Ley del Vientre Libre (1871). Sin los brazos traídos por el tráfico negrero, privados de la reposición de la mano de obra a través del vientre esclavo, los hacendados del café van a transformar al Brasil africano de esclavos, en un Brasil blanco del emigrante europeo.

Es entre 1870 y 1914, período de la vida adulta y activa de Julio María, que el Brasil es enteramente reestructurado en sus raíces más profundas, siendo substituidas en el campo y la ciudad las relaciones esclavistas de producción por relaciones capitalistas, apoyadas en el trabajo "libre".

El país es reintroducido en el mercado internacional de mano de obra y de mercancía, en el cuadro de un capitalismo cada vez más monopolista e imperialista bajo la hegemonía británica. La monocultura de exportación transforma el sur del país en una inmensa hacienda de café, donde son

despojados en millares los inmigrantes italianos, españoles, portugueses y los desheredados de la Europa Central y del Este.

Desde el punto de vista político, el imperio, sustentado por los varones del café esclavistas del valle del Paraiba fluminense (Estado de Río de Janeiro), es substituido por la República, momentáneamente controlada por militares y por la pequeña burguesía urbana, para luego pasar a las manos de la oligarquía cafetalera del Oeste del estado São Paulo y del sur de Minas Gerais.

El estado liberal-oligárquico de inspiración laica y positivista rompe con la Iglesia, decretando la separación entre Iglesia y Estado, negándole un lugar en el nuevo orden liberal.

Es por el lugar de la Iglesia y de la religión en este nuevo orden que batalla el Padre Julio María, atacando los que se amarraban inútilmente al pasado y combatiendo los que huían de la nueva sociedad. Esto le valió, de un lado, un ataque cerrado de los católicos monarquistas y conservadores, acusaciones delante del Santo Oficio en Roma, y del otro lado, simpatía de parte de la prensa liberal y del propio Gobierno Republicano que insistentemente propugnaba por su nombramiento al Episcopado.

Dividiremos el estudio en cuatro secciones: (1) rápido resumen de la vida del Padre Julio María; (2) temas centrales de su predicación; (3) su interpretación de la historia de la Iglesia en el Brasil; (4) conclusiones.

II. VIDA DEL PADRE JULIO MARIA [1]

Nace en Angra dos Reis, puerto de la provincia de Río de Janeiro, el 20 de agosto de 1850, teniendo por padres a Firmino Julio de Morais Carneiro y María Angélica Carneiro.

Estudia Humanidades en Niteroi y cursa Derecho en la tradicional Escuela paulista del Largo de San Francisco, en uno de los períodos más brillantes de la escuela, de 1870 a 1874. Son sus contemporáneos Julio de Castilhos, el padre de la constitución republicana positivista de Río Grande do Sul; Rui Barbosa, Ministro de Hacienda del Primer Gobierno Republicano; Joaquín Nabuco, líder en el parlamento de la campaña abolicionista; Castro Alves, el poeta de los esclavos.

En 1875 presenta su doctorado en la misma Facultad de Derecho de São Paulo, con una tesis sobre el derecho comercial.

Sale de la Academia con un punto de vista religioso anticlerical, agnóstico en la filosofía y liberal en política.

En 1877 trabaja como promotor público en Mar de Espanha en Minas Gerais. Se casa ahí con Doña Ana Clementina Rothier Duarte, en 1877. Su esposa muere después de un año, dejándole una hijita, Iranina, que ingresa más tarde en la vida religiosa, en la congregación del Buen Pastor.

Contrae segundas nupcias con una prima de su primera esposa, doña Joana Batista de Menezes, quien fallece en 1889.

Ingresa en la política por el partido liberal. En el Parlamento, sin embargo, sale del partido y pasa a la oposición conservadora, atacando con vehemencia al gabinete liberal en 1878.

Este cambio de rumbo político hace que, en una cuestión tan crucial como la esclavitud, adopte la posición gradualista, típica de los políticos conservadores representantes de los intereses de los latifundistas esclavistas: "aprendemos en el libro de la naturaleza que todas las metamorfosis son lentas, todas las evoluciones graduales". Reconoce que la libertad es un derecho natural del hombre, "sea cual sea su raza, caucásica, mongólica o africana". "Triste legado del pasado, terrible necesidad del presente, anomalía que ha de desaparecer en el futuro", la esclavitud en nuestro país, es, a los ojos de Julio María, un "simple *hecho* sancionado por el tiempo y por la ley", "ilegítima", pero "legal".

> Lo más prudente es ir lentamente con la ley del 28 de setiembre (Ley del Vientre Libre) sin saltos bruscos y peligrosos. (2)

Alceu Amoroso de Lima, en el prefacio de la reedición de 1950, de "El catolicismo en el Brasil — memoria histórica", que fue escrito por Julio María, en 1900, dice que su vida se desenvuelve en tres partes nítidamente diferenciadas.

"La primera, —dejando a un lado el período de la infancia y adolescencia que fueron pasados en Angra dos Reis

y que aún no han sido incluidos en una biografía (porque Jonatán Serrano no entró en minucias biográficas, ni se preocupó por ese período)— la primera fase es la de su juventud materialista, impregnada, tal vez total o parcialmente, del estado de espíritu de su generación. Ese estado de espíritu era, como todos saben, nítidamente negativista en materia religiosa, y natüralista en materia filosófica. El mismo lo contó en una de sus apóstrofes escritas: 'Pueblo, te voy a decir la verdad. No es de un hombre que tu necesitas, es de Cristo'.

El joven y ardiente Morais Carneiro apelaba, ya convertido, no para un jefe carismático, sino para el propio Cristo, sin falsas delegaciones a salvadores políticos. Morais Carneiro prosigue:

> ..... nuestros sabios se reirán de lo que te digo. Ellos pensarán que yo nunca leí a Darwin, a Augusto Comte, Littré y Buchner. Los he leído y releído, yo también bebí en la escuela, en el libro, en el periódico, en esos vasos dorados, el veneno de la filosofía. Yo también leí Laplace ... Y también leí a los darwinistas ... Yo también leí, aprendí y profesé todo ésto. Mas yo caí, como San Pablo, de mi caballo y encontré, después de un golpe vertiginoso y loco, mi camino de Damasco. Hoy yo no estoy, sino corporalmente, en este medio corrompido y excéptico. (4)

Julio César de Morais Carneiro, en su fase de estudiante de Derecho, en São Paulo, entre 1870 y 1874, y posteriormente hasta más o menos 1880, participó del negativismo y naturalismo de su generación.

Convertido como San Pablo, por un 'golpe vertiginoso y loco' y no como San Agustín o Newman, por una transformación lenta y gradual, fue al extremo opuesto. Pasó de Buchner a Donoso Cortés. Es la fase que podemos llamar *reaccionaria* en su evolución filosófica-política. Esas 'Apostrofes' a las que me referí, publicadas solamente en 1898 en Niteroi, pero escritas durante el crepúsculo de la monarquía, representan una afirmación *teocrática* absoluta, una condenación radical de todas las instituciones políticas modernas, como las de después de 1789, y una creencia en el remedio exclusivo de la *acción religiosa.*

Fue la consecuencia natural de una conversión violenta. Fue el pasaje de un extremo al otro. Es verdaderamente curioso que, al lado de Joseph de Maistre y Donoso Cortés, dos reaccionarios católicos, los dos nombres que cita más frecuentemente son los de Savanarola y Lamenais, dos católicos extremistas, uno francamente apóstata en el fin de la vida, a pesar de su profunda nostalgia casi subconsciente de la Iglesia, y el otro que llevó su justa reacción contra el mal Papa Alejandro VI hasta los límites del "celo indiscreto". A decir verdad "las apóstrofes" de Julio César de Morais Carneiro fueron llenas de valor y previsión contra el Imperio masonizado y decadente.

Viudo por segunda vez en 1889, en este mismo año, Julio María ingresa en el Seminario de Mariana, siendo ordenado sacerdote en 1891. En 1904 entra al noviciado de los padres redentoristas en Juiz de Fora.

> En esta tercera fase de su vida extraordinaria es que encontramos el equilibrio supremo entre los dos extremos anteriores como el negativista del impío y el reaccionario del convertido. Durante este período sucedieron dos acontecimientos que influirían decisivamente en la vida y la acción del gran converso. El primero sería el advenimiento de León XIII, particularmente la publicación de la encíclica "Rerum Novarum". Después de un pontificado que pareciera haber querido cortar las relaciones de la Iglesia con su siglo (lo que no es exacto, pues el Syllabus no fue, como los extremistas y ciertos "ultramontanos", un regreso de la Iglesia al medievalismo o a la teocracia —de lo cual ella siempre rehuyó en el sentido de la apropiación del poder civil por lo religioso, sino una simple condenación de *errores liberales,* que en el siglo XX serían confirmados por boca de los propios sucesores de esos liberales, los socialistas revolucionarios y ateos) después de ese pontificado de Pío IX, tan mal interpretado, vendría el de León XIII a abrir un nuevo capítulo en la historia de la Iglesia y de sus relaciones con su *siglo.*
> Julio María, en el Brasil, vio con lucidez extraordinaria todo el sentido de esa nueva orientación. Tanto más cuanto el segundo gran acontecimiento al que ya aludí en el orden nacional, fuera la caída de la monarquía.
> Julio María, que nunca fue republicano, jamás se dejó llevar tampoco por el prejuicio monárquico al que la mayoría de los católicos de su tiempo se dejó llevar: el de vincular el altar al trono; Julio María fue el hombre que, en el fin de la monarquía, supo

decir al régimen imperial las verdades más duras. Y que, en el comienzo de la República, supo advertir a los católicos conservadores o reaccionarios contra el error de vincular la Fe con un Régimen.

Les mostró la independencia de la Iglesia, como fundamento de todo auténtico catolicismo. Como también les mostró la precariedad de los regímenes políticos y por encima de todo, la necesidad de *cristianizar la democracia"* .[5]

Habiéndosele nombrado párroco en la diócesis de Mariana, el 29 de noviembre de 1891, a los 41 años de edad, Julio María rápidamente sobrepasó los límites diocesanos, iniciando una predicación nacional.

Regresa a São Paulo después de 19 años, en 1894, e inicia el apostolado que había comenzado en Minas y que luego le llevaría a otras capitales del Brasil. El mismo escribe:

> No fue inoportuna ni presuntuosamente que, después de largos años de ausencia, regresé a la ciudad de São Paulo, cuya gloriosa Academia, en 1874 y 1875 me confirió sus dos grados académicos: Es cierto que deseaba retornar para rever mi cuna literaria, y en aquella misma arena de mis luchas juveniles ejercer las armas de este nuevo combate al que me siento impulsado por la más ardiente y profunda, y al mismo tiempo calma y serena convicción. [6]

Julio María encuentra una ciudad transformada:

> Era noche cuando desembarqué en São Paulo. Las magnificencias de la ciudad no se manifestaron sino durante los días siguientes, cuando, progresivamente, como si fuera de ruinas, que hace 19 años yo había dejado, fueron surgiendo con dificultad los vestigios de mi antigua ciudad académica, cuyas calles, modestas y sin ruido, yo encontraba ahora transformadas en arterias de vida y de riqueza, cuyos arrabales, otrora despoblados, yo encontraba convertidos en otras tantas villas, llenos de edificios lujosos, cuyo tránsito hace años fue tan diminuto, yo veía substituirse por febril y agitado movimiento. [7]

Julio María había dejado São Paulo al inicio de la transformación que fue impulsada por el ferrocarril que vinculó el Puerto de Santos al interior cafetalero. Cuando apenas tenía 20.000 habitantes, lo encontró, 19 años después, como

centro comercial, financiero e industrial, cuya población cosmopolita se aproximaba a los 200.000 habitantes, el corazón del Brasil moderno y capitalista.

Regresa a la Escuela de Derecho:

> Fácilmente se pueden evaluar también las emociones de mi corazón cuando entré a mi antigua Academia. Asistí a las clases de Práctica y Derecho Comercial, son enseñados respectivamente por Brazilio Machado y Joao Monteiro. La gentileza de los profesores no me permitió completo silencio; y en aquellas mismas salas en que estudié el Derecho y recibí mis pergaminos tuve que corresponder a los saludos que ellos y sus alumnos profirieron a través de mi persona a la Iglesia Católica. (8)

En este momento la Academia de São Paulo era un centro activo del liberalismo anti-clerical y masónico.

En 1895, el Padre Julio María, recibe de la Santa Sede el título de "Misionero apostólico" lo que le facilitó grandemente el trabajo sacerdotal, puesto que el título venía acompañado de varios privilegios en el terreno de la absolución penitencial de casos comúnmente reservados al Obispo o a la Santa Sede, en el campo de las dispensaciones matrimoniales.

El año siguiente, en 1896, ocurre su gran excursión por los estados del Sur —Paraná, Santa Catarina y Río Grande do Sul.

> El objetivo de esa larga predicación por las capitales fue mostrar la posibilidad del acuerdo de la democracia con la Iglesia y del clero con la República. (9)

En 1897 inaugura su serie de Conferencias de Asunción en la capital de la República:

> El descontento de algunos fue grande; el predicador fue denunciado en Roma; se intentó amordazarlo en las tribunas sagradas; pero también fueron grandes sus compensaciones y muchos fueron los hombres ilustres que abrazaron su causa. (10)

Debido a la polémica suscitada por sus conferencias, Julio María inicia la publicación de una serie de artículos en

el periódico "La Gaceta de Noticias", recibiendo rápida respuesta del órgano católico, conservador y monárquico: "el Apóstol", considerado también el periódico oficial de la Iglesia en Río de Janeiro. Los artículos reunidos fueron publicados en el opúsculo "La iglesia y el pueblo".

Esta continua predicación misionera debe haberlo conducido a buscar la congregación de los padres redentoristas donde pidió su ingreso en 1904, siendo recibido el 21 de diciembre del siguiente año como el primer redentorista brasileño.

Julio María falleció el 2 de abril de 1916.

III. TEMAS CENTRALES DE SU PREDICACION

Escogemos como material de estudio para seguir el hilo de su teología, la serie de conferencias pronunciadas por el Padre Julio María en la Catedral de São Paulo, a invitación de la Orden Tercera del Carmen de aquella ciudad.

El género de "conferencias" que Julio María distinguía hasta con cierta irritación de los que algunos percibían como un sermón, significaba su bondad de situarse al nivel de la problemática y del lenguaje de los hombres de su tiempo. El entendía que su predicación debía ser una "apología científica de la fe", insistiendo en el término científico:

> Sin duda para la masa de los fieles, basta la sencilla exposición teológica como filosófica o moral de nuestro credo en el sermón, la homilía, en el penegírico en la práctica; mas nosotros que tenemos la pretensión de ser hombres de nuestro tiempo, de este siglo y de la actual civilización, es menester demostrar que la verdad católica resiste victoriosamente a la herejía moderna, como resistió a todas las otras y que tiene espléndidas comprobaciones en el propio dominio científico.[11]

Las conferencias iniciadas el 1° de julio de 1984 se dividieron en cuatro series de tres ponencias cada una.

1. Catolicismo y civilización
   a) Progreso
   b) Racionalismo
   c) Política

2. Catolicismo y positivismo
   a) Dios
   b) El hombre
   c) La religión

3. Catolicismo y crítica histórica
   a) Jesucristo
   b) El liberalismo
   c) El socialismo

4. Catolicismo e incredulidad
   a) La vida
   b) La muerte
   c) La rehabilitación [12].

Si el género literario de un discurso, en nuestro caso conferencia y no sermón, si el papel de los temas abordados en la frontera entre religión y ciencia, religión y política, nos guían en la comprensión de un autor, nada mejor para situarlo que la caracterización del público al cual se dirige. En este particular, tanto Julio María como los periódicos de la época, no ofrecen una valiosísima indicación: según "Patria", órgano de la Federación Católica de São Paulo, en la Catedral se reunieron . . .

> la parte más ilustrada de nuestra sociedad: clero, magistrados médicos, abogados, ingenieros, profesores de la Academia, representantes de los poderes públicos, juventud académica, representates de la prensa, etc. . . . que acompañaron asiduamente y con el máximo interés al orador. [13]

Julio María describe más tarde su auditorio: el cabildo, el clero, representantes del magisterio, de la magistratura, del parlamento, de la administración, de la prensa, de las ciencias, de las letras, artes e industrias, la juventud de las escuelas, las familias más distinguidas, sacerdotes y párrocos de otras localidades del Estado, que expresamente llegaron a la Capital para este fin . . . [14] .

Entre las familias más distinguidas estaban los Guimaraes, Alcantara Machado, Tancredo do Amaral, vinculados a la aristocracia de la tierra [15] . No faltaron los industriales y toda esta pequeña burguesía ilustrada que asiste con su com-

petencia profesional tanto a los negocios privados de la burguesía cafetalera, de las fincas y del comercio, como también le ofrece al Estado sus funcionarios preparados a tal punto de que la primera república fue llamada la "República de los Bachilleres". Julio María, está allí como uno de ellos, también él es bachiller y doctor en Derecho por la más prestigiosa Academia de Derecho del país, Academia situada en el Largo de San Francisco de São Paulo.

Julio María se presenta ante su auditorio como "sacerdote y patriota". (16)

Por patriota se entiende la aceptación de la Patria republicana fuertemente cuestionada por católicos monarquistas, ya fuesen ellos miembros de la antigua aristocracia esclavócrata del imperio, personas allegadas al Emperador y a la familia imperial, obispos y sacerdotes a quienes no les agradaban el fin de los privilegios eclesiásticos y la separación entre la Iglesia y el Estado. Como también dicha Patria republicana fue cuestionada por la masa de desheredados que en "Canudos", a los gritos de "viva el buen Jesús y abajo la República", resistían la descomposición de las relaciones sociales del viejo orden, a su expulsión de la tierra e integración como empleados asalariados anónimos y desprotegidos en el nuevo orden capitalista de los productores de algodón o de los viejos ingenios transformados en nuevos ingenios de azúcar. Tampoco podemos olvidarnos de los ex-esclavos que recibieron su libertad del Imperio agonizante (la ley "Aurea de Isabel, la Redentora") y quienes en la República son sumergidos por la ola de emigrantes que ahora le disputan aventajadamente el trabajo, la tierra, y el pan.

Pero São Paulo es el Estado y la ciudad más vinculados al futuro que al pasado, lugares donde la transformación capitalista bajo el signo del progreso es la más intensa y cuya burguesía cafetalera acababa de apoderarse del poder republicano paro no más dejarlo, sino con breves alternancias, hasta 1930. De ahí que las palabras de Julio María sólo pueden arrancar aplausos de aprobación. Toda la imprenta conservadora y liberal se coloca a su lado: el *Correio Paulistano, el Diario Popular y el Estado de São Paulo*. Sólo recibe ataques del periódico anarquista *"La Platea"*. (17)

En el fondo la predicación de Julio María, en las que pesan sus críticas al liberalismo, es favorable al nuevo

orden republicano y liberal, a la razón y al progreso, pero es incapaz de suponer un acercamiento semejante a las clases populares ya emergentes en São Paulo, cuya opinión se expresaba en los combativos periódicos anarquistas, todos ellos anticlericales.

1. CATOLICISMO Y CIVILIZACION

En la primera serie de conferencias, bajo el título de "Catolicismo y civilización", Julio María aborda en la primera noche el tema del progreso, que puede ser resumido en una única frase suya: "La Iglesia, sin alterar su divina constitución se adapta al progreso y a la civilización". La Iglesia condena apenas el exclusivismo de la ciencia y el utilitarismo desenfrenado que se expresa en la definición de la vida dada por un inglés: "un plazo dado al hombre para ganar dinero". Julio María capta bien la raíz de la nueva sociedad capitalista: "Hoy en día Dios es el dinero, su templo es la bolsa, su imagen la moneda". (18)

En la segunda conferencia Julio María profundiza en el tema espinoso de la razón, de la libertad de pensamiento y conciencia, y se propone probar que el catolicismo respeta y auxilia la razón del hombre: "La Iglesia no es enemiga de la razón ni de sus descubrimientos científicos". (19)

En la tercera conferencia cuyo tema es la política, el predicador vuelve a la cuestión de la libertad, en cuanto libertades civiles y al problema de la relación de la Iglesia con regímenes políticos:

> . . es un error, un prejuicio, suponer que la Iglesia se opone a la libertad. Ella que condenó al fatalismo, enemiga de la libertad. Ella es inmutable, sí pero no inmóvil; sus enseñanzas en nada contradicen las ideas verdaderamente liberales (20).

Julio María añade que el catolicismo no es el enemigo de la libertad moral, ni se opone a la libertad civil y política:

> ¿Qué piensa la Iglesia acerca de la libertad política? Piensa que todos los ciudadanos tienen derecho a ella y condena todas las tiranías. (21)

Con respecto a los diferentes regímenes dice:

> La Iglesia proclama que todo poder viene de Dios; pero, las formas de gobierno son obra de los hombres y con todos ellos procura vivir en paz . .. [22].

Condena en el liberalismo la eliminación de la religión en el gobierno de los hombres acusándolo de haber generado tiranía y revueltas: "¡No! el liberalismo no es la libertad, como el racionalismo no es la razón, ni el filosofismo la filosofía". [23]

Termina alabando la reconciliación de la fe con la democracia y repitiendo a O'Connel: "La verdadera libertad no puede existir sin la religión". [24]

2. CATOLICISMO Y POSITIVISMO

El positivismo tuvo su momento de gloria en el Brasil con la proclamación de la República. Corriente fuerte en las Escuelas militares, entre médicos e ingenieros, el positivismo representaba más que una corriente filosófica particular, . . .

> . . . una cierta forma de pensamiento que muchos prefieren llamar 'cientificismo'. Se trata de una manera de pensar de un método o incluso de toda una cultura que pretende ser globalmente 'científica' o sea que busca aplicar los métodos de las ciencias naturales a todas las ramas del saber e igualmente a las ciencias históricas, sociales y humanas. [25]

La bandera del Brasil recibió del positivismo su lema: "Orden y Progreso", pero su influencia en el Gobierno Republicano declina con la muerte de Benjamín Constant. Ya en la Constitución de 1891 la postura ideológica determinante es el liberalismo de Rui Barbosa y no más del positivismo.

Mientras tanto, Julio Castilhos, dota al Estado de Río Grande do Sul de una carta magna positivista.

Según Pablo Richard, si en Europa el positivismo representa una corriente filosófica posterior a la revolución científica del capitalismo, en lugares como América Latina, donde esta revolución no tuvo lugar, el positivismo constituye algo así como la expresión teórica, ideológica y práctica, de la dominación de la oligarquías "liberales", depen-

dientes no solo de la economía del capitalismo europeo en su fase imperialista y monopolista, sino también de sus corrientes de pensamiento.[26]

Si en la política y las Escuelas de Derecho domina el liberalismo, el positivismo es la ideología de las carreras científicas y técnicas.

Julio María dedica tres conferencias al tema tocando la idea de Dios en el positivismo, su concepción del hombre y de la religión, apoyándose sobre todo en el testimonio de hombres de ciencia que confesaban al mismo tiempo su fe.

Julio María navegaba en este tema con menos seguridad y brillantez que cuando caminaba por la senda familiar de la controversia liberal en el campo del derecho y la política. Por tanto, él retoma la cuestión en forma más elaborada en las conferencias de 1897 en la capital de la República. Allá en Río de Janeiro se encontraba el templo del positivismo y sus jefes. En aquella ocasión Julio María dedicó cuatro conferencias al comtismo.

Su punto de partida es una actitud favorable a la ciencia y a la razón:

> . . . hoy el hombre quiere conocer todo, las fuerzas gigantescas de la naturaleza, las invisibles transformaciones del mundo inorgánico, la imponente revolución de los ástros: desde el átomo hasta la causa primera, el hombre quiere conocer todo: ¿Y qué pensáis de esto?
> Pienso que el hombre esta en su pleno derecho: La Iglesia no teme ninguna investigación. Que el hombre lo escudriñe todo . . .
> Sin embargo, ¿qué diremos del orgullo de la razón investigadora? ¿Y de la altivez del hombre que dice, mía es la razón? ¿Qué pensáis de esto?
> Yo pienso que el hombre esta en su derecho, porque la razón es su atributo más bello, el que más se aproxima a la Divinidad.[27]
> Exactamente por ser un entusiasta de los imprescriptibles derechos de la razón es que Julio María ataca vigorosamente la doctrina positivista, que pretende ser la última y definitiva palabra sobre los más grandes problemas: Ciencia, arte, política, industria; la Iglesia dice a la humanidad: Adelante! Camina! Avanza! Sólo una doctrina, señores, dice a la humanidad: Retrocede! Para! Tu período esta terminado; tu itinerario completo, tu evolución concluida.[28]

Julio María se subleva contra el pesimismo que según él, encierra la doctrina de Augusto Comte en su barriga.

3. EL CATOLICISMO Y LA CRITICA HISTORICA

En las tres conferencias englobadas por este título, el predicador penetra en la cuestión de la historicidad de la figura de Jesucristo, y trata, en las dos conferencias siguientes, del liberalismo y del socialismo.

> El orador declara que va a tratar de la divinidad de Jesús, pero no empleará para probarla los argumentos teológicos, por más bellos que ellos sean, puesto que difícilmente serían aceptados por los científicos de la época; por tanto va a tratar este tema a la luz de la crítica histórica. (29)

Independientemente de sus argumentos, lo que impresiona en Julio María es que se deje guiar todo el tiempo por las dificultades presentes en la cultura de su tiempo y no rehuye tomar como punto de partida las objeciones de los adversarios de la religión y del catolicismo. Pero con el mismo vigor reafirma la verdad tradicional, desvistiéndola al mismo tiempo del lenguaje y del ropaje, ya rebasados, en la sensibilidad de sus compañeros.

Volviendo al liberalismo, lo aborda por el doble ángulo de la concepción del hombre y de la sociedad: "Estudiándose el liberalismo se ve que tiene por fin secularizar a la sociedad. No es una forma o sistema de gobierno, es la exclusión de toda norma divina en la dirección de la sociedad . . . ". El liberalismo es Dios colocado debajo, pero bien debajo y el hombre encima, pero bien encima. El liberalismo es la revolución". (30)

En la tercera conferencia, la cual trata sobre el socialismo, Julio María descubre bien en qué pie se encontraba la situación de la clase de los trabajadores, tanto en su alejamiento de la religión como en su protesta por las condiciones de trabajo:

> . . . la ciencia le dice al trabajador: No hay Dios; el cielo es una fábula; la Iglesia —una hipócrita. El trabajador se transformó en incrédulo; y el lujo, los placeres, las grandezas de los ricos nos desesperan; la masa del proletariado hierve y amenaza subvertir a la sociedad en un pavoroso abismo. (31)

Prosigue diciendo que la Iglesia ennobleció al trabajo, a través de Jesús, quien se hizo en vez de rey o general, un trabajador, y que el evangelio es un verdadero código económico. Concluye: . . .

> La Iglesia prestando culto a San José, carpintero, San Isidro, labrador, a San Eloy, orfebre, a Santa Zita, criada, y a tantos otros a imitación de su Divino Fundador, eleva la dignidad del trabajador. (32)

Al tratar, sin embargo, los temas conflictivos de la realidad, Julio María sale al encuentro de los temores de su auditorio, donde no está ausente la burguesía y la clase adinerada:

> Recalcó que la riqueza no es un mal y sí un don de Dios; el rico debe ser en el mundo una imagen de la Divinidad.
> Los que no siguen la doctrina católica, a veces adulan al rico, a veces adulan al pobre; algunos elevan incienso al capital, otros al trabajo. La Iglesia, guiada por la intención divina proclama que tanto la pobreza, como la riqueza, tienen derechos y deberes. (33)

Julio María acepta que no todo debe despreciarse en las reivindicaciones de la clase trabajadora, pero insiste que:

> El punto capital está en aceptar cada uno el lugar que le compete en el organismo social; así destruir la falsa filantropía y egoísmo de la riqueza. Esto es lo que la Iglesia hace. Después presentó a Dios como Creador, como modelo de los ricos y Dios Redentor, como modelo de los pobres. (34)

Al insistir en que cada uno acepte el lugar que le compete en el organismo social, Julio María ofrece una tesis enteramente aceptada por la élite dominante, pero inaceptable por un proletariado en lucha para mejorar su condición. Al ofrecer al Dios Creador como modelo para el rico, sale al encuentro de la imagen que el capitalista hace de sí mismo: un dios creador del progreso y de la técnica, de las ciencias y de las artes. Ofreciendo al operario la imagen del Dios Redentor ¿quería proponerle el modelo de su sufrimiento y de su pasión?

El articulista Tibortino Mondim del diario "Patria" que presenta semanalmente el resumen de la conferencia para su periódico comenta:

Las tres conferencias de esta serie arrebataron al auditorio, en la última, especialmente el orador fue aplaudido frenéticamente. (35)

Después de la conferencia y la bendición del Santísimo, el orador fue conducido en un desfile de la Catedral al monasterio de San Benito donde estaba hospedado, en homenaje y desagravio por los ataques que venía sufriendo de la imprenta radical. (36)

4. CATOLICISMO E INCREDULIDAD

En esta cuarta serie de conferencias el Padre Julio María abordó los temas clásicos de la predicación cristiana, la vida, la muerte y finalmente lo que llamó "rehabilitación". Esto no era nada más que una invitación para que su auditorio, superando el respeto humano, se acercase a la confesión sacramental. No se aparta del estilo de las conferencias anteriores, aplicando a los temas tradicionales una argumentación extraída de la controversia científica de su tiempo, recordando un poco el discurso de Pablo en el areópago de Atenas, donde éste recurre a los filósofos y poetas griegos para fundamentar su argumentación. Ambos siguen la misma línea de raciocinio, la de una secreta atracción entre la inteligencia natural y la verdad divina o, en la expresión de Julio María: "así como la tierra tiende hacia el sol, así también el hombre tiende hacia la vida eterna". Pablo anuncia a los atenienses el nombre del Dios desconocido, que antes de conocerlo, éstos ya adoraban; Julio María intenta responder con la presencia de Dios en el fin y más allá de la búsqueda del hombre en el campo de la libertad, de la ciencia y de la política.

5. CATOLICISMO Y LA PATRIA

El remate de los encuentros anteriores fue dado en la conferencia "Del catolicismo depende la salvación del Brasil".

Julio María recapitula los temas anteriores para decir que si aquellos principios y verdades son válidos para los individuos lo eran igualmente para la nación.

Con ésto denuncia sin pelos en la lengua el principio fundamental del liberalismo para el cual la religión es asunto

de orden individual y no colectivo, de orden privado y no público, del dominio de la conciencia y no de la sociedad y donde el Estado deber ser por definición ajeno a la religión y laicista en sus principios, del orden constitucional en la educación.

Al mismo tiempo que hace profesión de fe en la República, dice que . . .

> . . . ésta ha sido víctima de individuos que, especulando con los sentimientos republicanos, pretenden organizar un Brasil sin Dios. (37)

Añade que. . . .

> . . . no hay ninguna forma de gobierno sin problemas, aunque opina que la República puede ser de beneficio para el Brasil y aceptarla sinceramente.(38)

Extiende la mano al gobierno ofreciendo la colaboración de la Iglesia para ser la garantía de un orden que brota de la conciencia:

> . . . una religión que dice al hombre: razona, pero cree; sé libre, pero, obedece; que establece la jerarquía de las clases sociales y el respeto a los gobiernos constituidos; que inspira la verdadera fe patriótica; en vez de ser mirada con prevención por los gobiernos debe ser considerada como su mejor auxiliar. Los verdaderos enemigos de la República no son los católicos sino aquéllos que procuran eliminar la religión de nuestra sociedad. (39)

A decir verdad, Julio María anticipa en términos generales lo que será el ofrecimiento de Jackson de Figueiredo en 1922, frente a un orden oligárquico republicano, liberal-conservador, amenazado por el descontento tanto de las clases medias urbanas y de los cuarteles, como por la reivindicación de la clase trabajadora.

Esta alianza entre el Estado y la Iglesia para contener la ola revolucionaria y reforzar la autoridad sacudida del Estado, no fue aceptada por Epitacio Pessoa en 1922, no por el católico de Minas Artur Bernardes, durante la reforma constitucional de 1926. Ella será el fundamento del orden populista que emerge del derrocamiento del régimen

liberal-oligárquico en 1930. La diferencia entre los tiempos de Julio María y los tiempos de Jackson de Figueiredo es que en este último caso el Estado debilitado por el extenso período revolucionario que se inicia en 1922, tiene delante de sí una Iglesia que acumula fuerzas suficientes para someter al Estado a un juego complejo de presiones, respaldada por grandes manifestaciones populares en mayo y octubre de 1931, y por la movilización electoral a través de la Liga Electoral Católica en 1933. Las "reivindicaciones católicas" son presentadas al Jefe de Gobierno Provisional por un Cardenal Leme, quien tiene un fuerte apoyo popular y se siente seguro en la cohesión de un episcopado que apoya a su persona. (40)

Se trata de una alianza de las clases dominantes que envuelve al Estado y la Iglesia y que tiene por objeto las clases populares, para las cuales la Iglesia guardaba un prestigio que la burguesía y las diferentes oligarquías regionales nunca pudieron conquistar. La Iglesia utiliza mientras tanto este prestigio sólido que tiene en la zona rural y que aún está presente en las masas urbanas recién transferidas del campo y en proceso de integración en las ciudades como en beneficio directo del pueblo pero sí de la estructura eclesiástica.

Julio María enmarcaba claramente su misión en el contexto de las clases dirigentes:

> El Señor os ofrece amor y concordia. Todos vosotros sabéis que hace siete años que ejerzo en capitales y ciudades brasileñas esta grande y noble, más difícil, misión en que me ha sido necesario arrastrar tantos obstáculos, colocado como estoy en este país, frente a sus clases dirigentes a las cuales principalmente ha sido aplicado mi endoctrinamiento, entre dos prejuicios terribles y que tanto desorientan a esta generación: el prejuicio político y el prejuicio científico. (41)

Esta tentativa de alcanzar a las clases dirigentes para a través de ellas cristianizar a las estructuras de la sociedad del Estado y finalmente al pueblo, fue la estrategia constante de la Iglesia, que por tanto tiempo estaba acostumbrada a una alianza con el Estado y con las clases dominantes, situación que apenas fue interrumpida durante la Vieja República

(1889–1930). Para restablecer esta alianza Julio María percibía muy bien que la Iglesia tendría que abandonar su postura monarquista y aceptar el orden liberal republicano.

Pero al mismo tiempo la Iglesia tendría que luchar por conquistar un espacio propio en la sociedad civil, acumular fuerzas, establecer una alianza con el pueblo para poder presentarse delante del Estado como fiadora de un nuevo pacto en la que fuese ella quien hablase por el pueblo.

6. LA IGLESIA Y EL PUEBLO

Este es un tema que se fue haciendo central en la predicación del Padre Julio María con el correr de los años, en la medida en que su interés movía de la cuestión crítica para la cuestión social. El propone en un contexto que llegó a ser célebre "la alianza entre la Iglesia y el Pueblo". Todas las veces que la temática popular vuelve a ser vigente, como por ejemplo en 1930, en el inicio del nacionalismo populista, en el final de la década de los cincuenta, inicio de los sesenta cuando la acción católica se abre para las luchas populares en el campo social, en la década del setenta cuando las comunidades de base esperan el aparecimiento de una "Iglesia que nace del pueblo" y que Puebla define una opción preferencial por los pobres, la palabra de Julio María es retomada como una palabra profética sobre el asunto. Por esto es importante investigar el sentido que Julio María le infunde a esta temática.

Cuando Julio María dice que la Iglesia se encuentra lejos del pueblo, quiere mostrar que encerrada dentro de los templos y las sacristías, la Iglesia está ausente de los lugares donde la sociedad se construye y cómo está distante de todas las clases sociales.

Típicas de esta visión son sus palabras en las conferencias sobre la Gracia, en Juiz de Fora (Minas Gerais) en 1894. Juiz de Fora se encontraba en el triángulo cafetalero formado por las zonas de la selva mineira, el valle del Paraiba fluminense y São Paulo. Esta es una región de inmigración, pionera en la industrialización del Estado de Minas Gerais, hasta el punto de ser llamada la Manchester mineira, primera ciudad en la América del Sur que fue dotada de una Usina

hidroeléctrica; estuvo ligada a Río, aún en los tiempos del Imperio por una carretera que era considerada moderna según los patrones de la época, y poco después por un ferrocarril; es una ciudad donde el catolicismo tradicional es profundamente desafiado por las condiciones sociales, económicas y culturales impuestas por el capitalismo. El protestantismo, estando más de acuerdo con esta visión liberal y modernizante, hecha raíces en la ciudad, donde la Iglesia Metodista abre un importante colegio.

Comparando Juiz de Fora a Nínive, Julio María exclama: ¡Oh! Yo quisiera ser el Jonás de esta ciudad: yo quisiera que ella me desmintiese. Ojalá que tal cosa aconteciera; pero lo que veo en estos momentos es a Dios ofendido, muy ofendido por el más triste de los estados en que se puede hallar un pueblo cristiano".[42]

Seguidamente lanza una serie de interrogaciones dirigidas a todos los grupos y clases sociales:

"Jesucristo es el Dios de los niños . . .

¿Cuántos son los niños que llegados a la edad de razón y discriminación, se confiesan y comulgan en nuestra ciudad? De cada centenar ¿podemos nosotros mencionar o pensar en uno? . . . los niños, los adolescentes, los jóvenes, se codean en las procesiones; pero, principalmente los de sexo masculino; ninguno los ve, exceptuando uno que otro en la misa y mucho menos en el confesionario.

Jesucristo es el Dios de los trabajadores. Es principalmente para traerlos a Jesucristo que la Iglesia enseña el divino misterio del Hombre Dios manejando, durante largos años en la oficina de Nazaret, no el pincel del artista, la pluma del escritor, sino las herramientas del carpintero. La Iglesia nos lo muestra consolando, rehabilitando, divinizando el trabajo manual.

¿Cuántos son los trabajadores que en esta ciudad van a la Iglesia, no digo ya para la confesión y comunión, sino simplemente, para asistir a la misa? de cada centenar, ¿Podemos siquiera pensar en uno?

De hecho, los trabajadores están apartados de la Iglesia: ni siquiera de tiempo en tiempo la visitan.

Jesucristo es el Dios de los pobres, de los miserables, de los proletarios. Es principalmente para traerlos a Jesucristo que la Iglesia no se cansa de recordar su amor por la pobreza, su hambre y la sed que sufrió . . . ¿Cuántos son los proletarios que procura la Iglesia?

Por las calles vemos a muchos, pero en la Iglesia a ninguno.

Jesucristo es el Dios de los ricos.

Si es el primero de los pobres, es el mayor de los ricos. ¿Cuáles son los ricos en esta ciudad que asisten a la Iglesia simplemente para oír las misas y reglas?

¿Cuántos podemos mencionar de cada centenar? ¿Podemos siquiera pensar en uno?

Jesucristo es el Dios de los doctores, de los sabios, de todos los que pretenden tener un grano de ciencia.

¿Cuántos son los doctores, los letrados, los hombres dotados de cualquier grado de conocimiento en ciencias, letras o artes que al menos de tiempo en tiempo procuran, ya no digo el confesionario y la mesa eucarística, pero siquiera oír la misa o la palabra de Dios? De cada centenar, ¿podemos mencionar a uno?

¿Jesucristo es el rey de los pueblos?

¿Cuál es la religión de este pueblo? , ¿cuál es el culto que ella presta a Jesucristo? ¡Oh! si cierta cantidad de mujeres no frecuentasen los templos de Juiz de Fora, los templos de Juiz de Fora, bien podrían ser cerrados. El pueblo se mueve para las fiestas y las procesiones; y mientras nosotros los católicos, nos vamos contentando con esta simple religión exterior, sin confesión, y sin comunión, el protestantismo va labrando, inoculando su veneno en las venas de la ciudad, apoderándose por medios diversos, de la infancia, de la juventud, de los ancianos.

¡Oh! Yo sospecho que no seré un Jonás; que la medida de los pecados de esta nueva Nínive se ha de llenar sin la penitencia . . ."[43].

Dejando a un lado el efecto retórico de las frases del orador, se puede decir que estamos delante de una religión

que perdió al sexo masculino, a los trabajadores, a los pobres, a los ricos, a los hombres de estudio y de ciencia y a cuyas iglesias acude un cierto número de mujeres.

Queda únicamente la religión popular de las fiestas y procesiones, pero que Julio María, compartiendo el prejuicio de su época, busca destituida de cualquier valor una simple religión exterior. En un momento en que las transformaciones del capitalismo hacían del individuo el centro de todo, de la subjetividad, el más alto valor, en que el catolicismo se movía hacia una religión más interiorizada e individualista, más consciente e intelectualizada, pero también más clericalizada, desvinculada de lo social y de lo político, centrada en la confesión, en la comunión y los sacramentos; la religión popular con un alto sentido de movimiento colectivo presente en las procesiones, del enlace entre lo sagrado, como la fiesta y la vida social se presenta a los ojos de Julio María, como una pura exterioridad.

En su libro, *"El Dios despreciado"*, ofrece el autor un nuevo cuadro despreciativo de la religión del pueblo:

> recorrer las parroquias y ver a lo que están reducidas las fiestas de la Iglesia: a verdaderos espectáculos profanos, en que la multitud va a distraerse, los niños recogen confites, las jóvenes exhiben sus vestidos, los jóvenes agotan sus bromas pesadas, algunos saborean la retórica de los panegíricos, en que de los santos se dice todo, excepto la penitencia, el amor de Dios y del prójimo; excepto de que ellos se sacrificaron amando, adorando, imitando a Jesucristo . . . [44].

¿Cuál es la salida para esta situación?

En primer lugar, cambiando una religión, que a nivel de clero y las élites se divorció del mundo. Escribiendo en 1900, Julio María lamenta ver . . .

> una devoción mórbida, sin virilidad cristiana, una piedad asustadiza, que se espanta de todos los movimientos del siglo y huye, cobardemente desanimada, de tantos combates en que los intereses del catolicismo, para poder triunfar, dependen únicamente de que enarbolemos, con ardor religioso e intrepidez cívica, el estandarte de nuestra fe [45],

Compete, pues al clero dejar la sacristía:

> . . . dije y demostré que el clero en el Brasil no puede ni debe encerrarse en su santuario, contemplando desde lejos al pueblo y pensando que hará obra de Dios solamente con nuestras devociones, nuestras fiestas para nuestros panegíricos. Demostré que muy por lo contrario, lo que por así decirlo debe ser su misión es esto, que en el mundo entero, en este momento solemne y trágico de la sociedad moderna, se impone como programa al catolicismo: asociar los espíritus, falsificar las almas, armonizar las voluntades en este inmenso conflicto de las pasiones personales contrariadas, con los principios de un nuevo orden de las cosas. Esto implica substituir las cuestiones políticas erróneamente predominantes en los gobiernos, en los parlamentos, en los periódicos, la cuestión social, que es la cuestión por excelencia, porque ella afecta los intereses fundamentales del hombre y la sociedad . . . (46).

En esto Julio María sigue los pasos de León XIII: Habiendo sacado a los católicos de la rígida intransigencia en que los había sumido Pío IX en relación a los estados modernos laicos, y casi siempre anti-clericales, León XIII partió desde el reconocimiento del hecho de la existencia de los Estados liberales, aceptando en la práctica una convivencia y un arreglo que la Iglesia continuaba condenando en teoría. Dado este primer paso, su pontificado colocó en el centro de sus preocupaciones la cuestión social, con la encíclica "Rerum Novarum" en 1891. Julio María fue casi un batallador solitario entre nosotros de estas dos preocupaciones: en el campo político aceptar el estado republicano, en el campo económico abrirse para la cuestión social.

Daremos un ejemplo a continuación en dos textos de ambas cuestiones:

> Para los católicos obedientes a las enseñanzas del Sumo Pontífice, y que no prefieren a la política divina de León XIII, los misérrimos intereses partidarios, tan irreconciliables entre nosotros como con la verdadera doctrina católica, la situación se define con claridad y el deber de los católicos, principalmente del clero no es ambiguo. Se reduce a poner en práctica el programa de León XIII para todas las situaciones idénticas a la nuestra, resumida en una frase: aceptar el derecho constituido y combatir la legislación. El deber del clero y los católicos no puede dejar de ser éste. En primer

lugar, cualquiera que sean y son grandes los errores de los legisladores republicanos, de cierto que nosotros estamos en un régimen de libertad. En segundo lugar no es lícito negar que en la situación republicana la Iglesia ha prosperado en el Brasil, que el Santo Padre puede sin las penas y los obstáculos del antiguo régimen, reorganizar a la jerarquía, ponerse más fácilmente en contacto con los obispos. Estos ya no necesitan para ir a Roma y promover nuestros intereses religiosos de un permiso del poder ejecutivo. Es innegable que el sentimiento católico se ha desenvuelto en el Brasil. Todo eso . . . no es lícito, negar; y si los hombres políticos, explotando lo que la República tiene de defectuosa en relación con la religión han procurado inculcar en el espíritu de los católicos y en contra de la nueva forma de gobierno, recelos, prejuicios, odios, el deber del clero en pro de la Patria y de la Iglesia, es promover, en cuanto estuviere dentro de sus recursos, la obra de pacificación política y religiosa [47].

Volviendo a la cuestión social Julio María, propuso a la Iglesia:

. . . no demandar más privilegios que ya no tienen razón de ser, dar a los partidistas intolerantes de los nuevos regímenes la persuación de que ya no es prudente ni lícito resistir en lo que es justo y legítimo a la fuerza nueva que se agita en el mundo; mostrar a los pequeños, a los pobres, a los proletarios que ellos fueron los primeros llamados por el Divino Maestro, cuya Iglesia fue luego, desde su inicio, la Iglesia del Pueblo en la cual, los grandes, los poderosos, los ricos, también pueden entrar, pero, si tienen entrañas de misericordia para la pobreza y sujetar el despotismo del capital a las leyes de la equidad, exigir del capitalismo no sólo la calidad más la justicia, al que tiene derecho al trabajo; dignificar al trabajador, cristianizar el taller; llevar en la enseñanza cristiana los supremos postulados de la conciencia humana a las fábricas, donde la máquina absorbe al hombre, no dejándole el tiempo, sino de ganar dinero, quemar carbón, perfeccionar la raza de sus animales, proclamar bien alto la eminente dignidad del trabajador en la ciudad de Dios, que Jesucristo fundó en tierra, no con las castas, las aristocracias, las burguesías, o las dinastías, más con el pueblo y para el pueblo; convidar francamente, sin hipocresía política, ni cobardía religiosa, la democracia al banquete social del evangelio, separarla de los sectarios que la desfiguran; desprenderla de los prejuicios que una parte aun de los católicos y del clero han alimentado contra la Iglesia; mostrarle sus orígenes cristianos; hacerle recordar en el amor de Cristo por el pueblo su deber de gratitud; hacer reconocer

en sus discursos incomparables del Hombre de Dios las primeras reivindicaciones del derecho, las primeras satisfacciones de la justicia que ella desea hoy; hacerle ver, a través de la serie divina y triunfante del Papado, desde San Pedro quien hizo caer al despotismo del poder hasta León XIII que llenó de rabia al despotismo de la riqueza, quiénes son los verdaderos amigos del pueblo; transfigurar la democracia en el crisol de la fe; y así transfigurada, incorporar todas las clases en la gran masa a la cual compete hoy el predominio que no puede pertenecer a las dinastías, aristocracias o burguesías; hacer de la Palabra de Dios no sólo la estrella que conduce las almas al cielo, sino también la brújula que guía a las sociedades, no sólo como enseñanza que regenera a los corazones, sino también como doctrina que enseña a las patrias los derechos y deberes de los ciudadanos; en fin —UNIR LA IGLESIA Y EL PUEBLO [48].

A nuestro modo de ver, la noción de pueblo en Julio María adquiere contornos diferentes cuando el centro de sus preocupaciones es de orden político y cuando el eje se mueve para la cuestión social.

Para Julio María el peligro mayor que acecha a la Iglesia en la sociedad liberal, que la expulsa de la vida pública, de la esfera económica, social y política destinándola a un lugar perdido en lo recóndito de los hogares, de las conciencias y de los templos, es el de perder su pertinencia en la vida concreta de los hombres y de la sociedad, condenada a ser una religión de mujeres y de niños, de una devoción asustadiza y ajena a los combates del mundo. Ir al pueblo, significa en este sentido, salir de las sacristías y dirigir una palabra de vida a todas las clases sociales, del trabajador al patrono, de los toscos a los intelectuales.

Ir al pueblo significa, también dejar de esperar que la religión florezca con principios cristianos a través de una nueva unión entre la Iglesia y el Estado, lo cual empeora a los ciudadanos, a través de la legislación y de la cohersión de los principios cristianos.

Julio María invita a la Iglesia a procurarse su lugar en la sociedad civil con su propio esfuerzo, utilizando apenas de la fuerza de la persuación por medio del anuncio evangélico.

En este proyecto más "político" Julio María enfatiza en su predicación a las capas sociales dirigentes y a la pequeña

burguesía letrada, con el objetivo de vencer las objeciones que tanto el liberalismo, el positivismo y las ciencias hacían crecer en las mentes de los hombres de estudio. Preocupado por la cuestión del Estado, de los intelectuales y de presentar una Iglesia aceptable a la sociedad liberal, Julio María revela una escasa comprensión acerca del drama de la incipiente clase trabajadora entre nosotros.

En la medida en que, años más tarde, su atención se vuelve hacia la "cuestión social", Julio María, al proponer la unión entre la Iglesia y el pueblo, ya se sitúa en el universo de las clases sociales, formadas en la barriga del orden capitalista. En este momento, pueblo, quiere decir directamente la clase trabajadora, "los pequeños, los pobres, los proletarios" que son convocados para construir una nueva sociedad, donde la hegemonía ("predominio", dice Julio María), no puede seguir perteneciendo a "dinastías, aristocracias o burguesías".

La noción de democracia, heredada de la tradición liberal-burguesa, debe ser corregida por la dimensión social, a través de la predicación del evangelio: "convidar a la democracia . . . al banquete social del evangelio".

Julio María reconoce que el camino trillado por la Iglesia en el Brasil era muy diferente: " . . . No, la Iglesia brasileña no aceptó aún prácticamente las enseñanzas del Papa. El clero vive separado del pueblo; casi que el pueblo no lo conoce. El clero se contenta con una cierta aristocracia de devotos. Su inspiración casi se reduce a ver los templos bien adornados, el coro bien ensayado, y en el medio de luces y flores, sus atavíos bien relucientes. Toda actividad del clero casi se resume en esto: fiestas para los vivos y pompas fúnebres para los muertos.

El clero brasileño no tiene ningún valor político ni social, ni ella piensa, como debiera hacerlo, en la ponderación de la opinión pública. Ni es oída la Iglesia brasileña en ninguno de los grandes intereses de la patria. ¿Por qué? Porque el clero está encerrado en la sacristía, espera todo, gracia, de Dios . . . "[49].

Concluimos con esta cita de Julio María en su memoria histórica sobre la Iglesia en el Brasil, con el fin de decir que la unión de la Iglesia, y el pueblo era su mayor visión en el país.

> Como en el mundo entero, hoy en el Brasil no hay, no pueden haber sino dos fuerzas: la Iglesia y el pueblo. Y si el ideal del Papa en el mundo es unirlos, competir para esa unión en el Brasil es el deber de los católicos, principalmente del clero (50).

IV. JULIO MARIA Y LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN EL BRASIL

Su incursión en la historia de la Iglesia en el Brasil es un escrito circunstancial que fue preparado para el libro del Centenario, el cual fue publicado por el Jornal do Comercio do Rio de Janeiro, para conmemorar en 1900, los 400 años del descubrimiento del Brasil.

La obra fue reeditada en 1950 por la Editora Agir con un prefacio de Tristán de Athaide.

Aún siendo una obra circunstancial, el trabajo de Julio María tiene méritos indiscutibles.

Unos 40 años antes, Cándido Mendes de Almeida, senador del Imperio por el partido conservador, al editar su Derecho Civil y Eclesiástico Brasileño, obra en cuatro tomos, dedica la parte inicial del primer volumen (1866) a una Historia de la Iglesia en el Brasil.

Cándido Mendes adopta una posición nítidamente ultramontana. Ve todos los males de la Iglesia del Brasil reducidos a su sumisión al Estado, cuyo regalismo sofoca la autonomía y la iniciativa de la Iglesia. Para él la salvación de la Iglesia reside, de un lado, en la conquista de mayor libertad en relación al estado, el cual se va haciendo cada vez más indiferente, cuando no hostil, a la religión (la cuestión religiosa pocos años después —1872—1874— le dará la razón en este punto), y del otro, una reforma de la Iglesia. La reforma residiría en un acercamiento con Roma y en un profundo cambio de costumbres y mentalidades del clero secular y religioso.

Julio María centra su historia menos en la articulación Iglesia y Estado y más en la relación Iglesia y Sociedad. La dimensión política consiste tanto en la flexibilidad en adaptarse al nuevo régimen republicano como en ser una fuerza que tuviese peso en la opinión pública y en la

sociedad. Las últimas páginas de su Memoria, que citamos varias veces en los tópicos anteriores, son dedicadas a la cuestión social. Profundizando en este tema, Julio María, hace más preciso y pertinente su discurso en relación a la sociedad, pues trata de definir las alianzas de la Iglesia con las diferentes clases. Julio María se acerca a la propuesta de una alianza de la Iglesia con el pueblo, entendiendo pueblo como las clases populares.

En el afán de acentuar las nuevas posibilidades, que para la Iglesia, trajo la situación republicana, Julio María presenta una visión enteramente negativa de la Iglesia en el período imperial. Típico de la pasión con que a veces juzga tiempos y acontecimientos, es el párrafo siguiente: "He resumido el período colonial, en lo que respecta a la religión, en esta palabra: esplendor. El período del imperio lo resumo en otra palabra: decadencia. Es menos fácil calificar relativamente al período republicano el cual, de un lado nos depara el grandioso hecho de la libertad de la Iglesia brasileña, cuyas cadenas fueron despedazadas por el decreto que extinguió al patronato; y del otro, la Constitución y las leyes promulgadas sin influencia, en sus disposiciones, del elemento religioso . . ."(51).

Julio María es poco sensible al hecho de que el "esplendor" colonial se fundamentó sobre una dura esclavitud a la que fueron sometidos los indígenas y sobre todo los africanos que formaban la mayoría de la población. Para los africanos, lo que se elaboró en la colonia fue una teología de justificación del cautiverio; iglesias y conventos fueron edificados y sobrevivieron a través de la explotación del brazo esclavo. La tal mentada ignorancia religiosa y la superstición de la religiosidad popular, tema común de casi todos los análisis sobre el estado de la religión católica en el Brasil a partir de la Pastoral de Dom Leme de 1916, es el resultado de más de tres siglos de esclavitud, donde conjuntamente grandes propietarios, el Estado y la Iglesia mantuvieron a los esclavos en la más profunda ignorancia y degradación moral y social. En la legislación brasileña, a los esclavos les era prohibido el acceso a la escuela, equiparados como estaban para efectos de frecuencia escolar, a los portadores de molestias contagiosas.

También la decadencia del imperio fue real en lo que a las órdenes religiosas concierne. Sólo basta citar un ejemplo a manera de ilustración, el de los franciscanos de la provincia de Inmaculada, lo cual esconde un renacimiento del lado del episcopado y del clero secular.

En 1764 los franciscanos de Inmaculada, provincia del Sur de Brasil, contaban con 481 religiosos. En 1811, estaban reducidos a un centenar, y en 1889, durante la proclamación de la República, contaban apenas con un remanente, el fraile Juan de Amor Divino [52].

Como se ve la decadencia ya era bien visible en 1811, muy antes del aviso imperial de 1855, que prohibía la entrada de novicios en las órdenes religiosas, y al cual el padre Julio María y con él la mayoría de los historiadores, atribuyen el estancamiento de la vida religiosa en el país.

Desde el punto de vista del episcopado, a cuyo frente estuvo Dom Antonio Vicoso, obispo de Mariana (1844–1875), la segunda mitad del siglo XIX fue pródiga en obispos que emprendieron, en condiciones difíciles, una reforma de la Iglesia y del clero, sobre todo a través de los seminarios. Dom Viçoso ordena, a 318 párrocos, los cuales fueron preparados en su seminario de Mariana; su sucesor, Dom Mauro Benevides (1876–1896), ordena a 207.

Julio María ve en el imperio solamente una decadencia y no percibe el riesgo, como en la República, de que la llegada masiva de órdenes y congregaciones extranjeras acabasen por provocar una alienación de la religión tan europeizada, con relación a la anterior tradición luso-brasileña.

Julio María escribiendo su memoria histórica presta, a pesar de sus lagunas, un estimable servicio, pues la Iglesia en el Brasil estaba ingresando en un período iconoclasta en relación a su pasado y de grave pérdida de consciencia histórica. En la raíz de este hecho, está la resolución de los obispos brasileños de agosto de 1890, de introducir un cambio radical en el curriculum de los estudios de los seminarios.

Dom Macedo Costa propone y los obispos aprueban, que para los estudios filosóficos y teológicos se siga el modelo del seminario Apolinario en Roma y que se adopten, los libros ahí usados, "todos en latín" [53].

Se decide también que serán enviados a los mejores seminarios de Europa, y en especial al Pío-Latino Americano "los alumnos que mejor se distinguieren por su inteligencia, aplicación y piedad" (54).

Con estas disposiciones, la preparación eclesiástica se distanció cada vez más de la realidad del país, de su vida y de sus tradiciones, de su debate cultural e intelectual, profundizando raíces en un universalismo pretendido que no era nada más que un particularismo de la hegemonía alcanzada por la cultura europea a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. La consciencia histórica relativiza en el tiempo, los absolutos de un determinado momento.

Por eso fue en las pisadas de hombres como Julio María, que no vinieron de una formación eclesiástica tradicional, o de convertidos como Jackson de Figueiredo que la Iglesia mantuvo pertinencia y contacto con la realidad cultural y social del país y se enganchó en los debates políticos e institucionales.

V. CONCLUSIONES

Decíamos, en el inicio, que la importancia de la figura y de la teología del padre Julio María, sólo podía ser captada cotejándola con la teología vigente en su época.

A manera de conclusión, subrayamos algunos puntos que resaltan la originalidad de Julio María.

El se preocupó de una vocación adulta cuando la Iglesia se orientaba decididamente, a través de seminarios menores, hacia el reclutamiento de futuros sacerdotes entre los niños. Es lo que recomendaba Dom Macedo Costa en el documento en que se trazan las grandes líneas para la reforma de la Iglesia en el Brasil en 1890. En el mismo documento añade:

> .... las vocaciones sacerdotales no se encuentran en los grandes centros de población. Es un fenómeno hoy en día común a casi todos los países de la Cristiandad. Se reclutan las buenas vocaciones en las poblaciones rurales, en las zonas interiores aún más o menos preservadas del contagio de la mala civilización (55).

Julio María es hombre de ciudad y ejerce su apostolado en las grandes capitales, justamente donde se gestaba la nueva civilización.

La Iglesia de la época se caracteriza por recogerse sobre sí misma, cerrarse en el horizonte de lo religioso y lo espiritual, alejarse de las cuestiones de orden político y social. Julio María es hombre político, parlamentario que abandona todo por el sacerdocio, no pierde el tacto y la percepción para los problemas de ese orden. Dejando la política partidaria, permanece atento a las grandes cuestiones de orden político que agitaban a la sociedad brasileña y que dividían interiormente también a la Iglesia. Mientras que una proporción considerable de la Iglesia sigue soñando con un regreso ilusorio de la situación monárquica, Julio María se esfuerza para que ésta coloque sus pies en la realidad republicana, aceptando el régimen donde gozaba de libertad para emprender su trabajo evangelizador.

En un momento en que el público de las Iglesias se reducía más o menos a mujeres y a niños, Julio María orienta su predicación hacia los hombres de responsabilidad en el campo del pensamiento, las letras, las artes, el trabajo y la administración. Se dedica al apostolado universitario, fundando la Unión de Jóvenes Católicos, predecesora de la Asociación Universitaria Católica (A.U.C.) de la década de los 30, de la Juventud Universitaria Católica (J.U.C.) de los años 50 y 60 y de la Pastoral Universitaria de los años 80.

En 1904, cuando Julio María se decide entrar en una congregación religiosa de las muchas que existían en el país, escoge a la que se dedicaba casi exclusivamente a la predicación de "misiones populares", como lo es la Congregación del Santísimo Redentor de los Padres Redentoristas.

Esta opción es un adelanto a la orientación creciente de su vida para los compromisos de la Iglesia con el pueblo.

Después de luchar por la reconciliación entre la Iglesia y la República, entre la Iglesia y la democracia, se vuelve hacia la cuestión social. El tema social y el tema de la democracia como aliada natural del cristianismo anticipan también la tardía reconciliación de la Iglesia con la democracia, y que en Europa se realiza prácticamente después de la II Guerra Mundial, dejando resquicios en la península ibérica, donde la

Iglesia continúa enamorada hasta la época del 70 con los regímenes de derecha, con el franquismo en España y el salazarismo en Portugal.

En el Brasil, el "Estado Novo" vio una Iglesia que se acomodó tibiamente a la situación dictatorial de 1937 a 1945, con excepción de una lucha de laicos oriundos del Centro Dom Vital y de la Acción Católica, que se colocaron a favor de la democratización del país en 1944.

En un período en que la religión se orienta cada vez más hacia el sentimiento que hacia la razón, haciendo predominar la devoción sobre la reflexión, Julio María restituyó a la razón su debido lugar y dignidad en el terreno de la fe adulta.

Podemos decir que Julio María anticipa en el Brasil algunos de los temas de fondo del Concilio Vaticano II, como el de la misión de la Iglesia en el mundo de hoy, y el de la legítima autonomía de las ciencias, de la razón y de la política.

NOTAS

(1) Para los datos sobre la vida del Padre Julio Maria, seguimos el estudio de JONATHAS SERRANO, *Julio Maria,* Livraria Boa Imprensa, Rio de Janeiro, 1924.
(2) CARNEIRO, Júlio César de Morais, *Questões Políticas,* TYp. Montenegro, Rio de Janeiro, 1883, p. 22, citado por Serrano, o.c.p. 44.
(3) CARNEIRO, Júlio César Morais, *Apóstrofes,* p. 221, citado por Alceu Amoroso LIMA, O Catolicismo no Brasil – Memória Histórica Pe. Júlio Maria, Agir, Rio de Janeiro, 1950, p. 7.
(4) CARNEIRO, Apóstrofes, p. 23.
(5) LIMA, Alceu Amoroso, Prefácio ao "O Catolicismo no Brasil", o.c. p. 7 a 11.
(6) Jornal "Pátria", 14/10/1894, p. 420.
(7) Ibidem, p. 421.
(8) Jornal "Pátria", 28/10/1894, p. 442.
(9) SERRANO, o.c., p. 54.
(10) Ibidem, p. 56.
(11) JULIO MARIA, "A minha pregaçao em São Paulo" in *PATRIA,* 14/10/1894, p. 420.
(12) Ibidem, p. 422.

(13) Jornal PATRIA, 15/07/1894, p. 313.
(14) Jornal PATRIA, 14/10/1894, p. 422.
(15) Jornal PATRIA, 22/07/1894, p. 325.
(16) Jornal PATRIA, 08/07/1894, p. 305.
(17) Jornal PATRIA, 22/07/1894, p. 325.
(18) Jornal PATRIA, 08/07/1894, p. 305.
(19) Ibidem, p. 306.
(20) Ibidem, p. 306.
(21) Ibidem, p. 306.
(22) Ibidem, p. 306.
(24) Ibidem, p. 306.
(25) RICHARD, Pablo, Mort des chrétientés et naissance de l'Eglise Analyse historique et intéprétation théologique de l'Eglise en Amérique Latine, Centre Lebret "Foi et développement", Paris, 1978, p. 67.
(26) Ibidem, p. 68.
(27) SERRANO, o.c., p. 223.
(28) Ibidem, p. 223.
(29) Jornal PATRIA, 22/07/1894, p. 321.
(30) Ibidem, p. 322.
(31) Ibidem, p. 322.
(32) Ibidem, p. 322.
(33) Ibidem, p. 322.
(34) Ibidem, p. 322.
(35) Ibidem, p. 322.
(36) Ibidem, p. 325.
(37) Jornal PATRIA, 12/08/1894, p. 350.
(38) Ibidem. p. 350.
(39) Ibidem. p. 350.
(40) ROSARIO, Ir. Regina do Santo, *O Cardeal Leme* (1882–1942), Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1962, cfr. capítulos XVIII, XIX e XXIV.
(41) SERRANO, o.c., p. 128.
(42) Jornal PATRIA, p. 572.
(43) Ibidem, p. 572.
(44) JULIO MARIA, Deus Desprezado, p. 57, in SERRANO, o.c., p. 167.
(45) JULIO MARIA, Memória, o.c., p. 124.
(46) Ibidem, p. 125–126.
(47) Ibidem, p. 120–121.
(48) Ibidem, p. 124–126.
(49) Ibidem, p. 250–251.
(50) Ibidem, p. 244.
(51) Ibidem, p. 121.
(52) ROWER, Basílio, História da Província da Imaculada Conceição do Brasil, Vozes Petrópolis, 1951.

(53) COSTA, D. Antonio Macedo, "Alguns pontos de reforma da Igreja do Brasil – Memória para servir às discussões e resoluções nas conferências dos Snrs. Bispos – Rio de Janeiro – 02/08/1890 (Reservado) cap. IV, Seminários, art. II, § 4°, p. 16.

(54) Ibidem, cap. IV, art. II, § 5°, p. 16.

(55) Ibidem, cap. IV, art. I, § 2°, p. 14.

QUINTA PARTE

HISTORIA DE LA TEOLOGIA PROTESTANTE EN AMERICA LATINA

RUBEM ALVES

Las ideas teológicas y sus caminos por los surcos institucionales del protestantismo brasileño

I. PREGUNTAS PRELIMINARES

Lo que tenemos en nuestras manos es desalentador. Recogidos los resultados del pensamiento que el Protestantismo ha producido y sembrado por más de cien años en el Brasil, sentimos un fuerte olor a degeneración, decadencia y senilidad precoz.

Sé que este es un juicio de valor. Sé también que la objetividad que debe darle ánimo al trabajo del historiador debiera mantenerlo a salvo de desalientos y entusiasmos. A fin de cuentas, en el reino de la necesidad no hay lugar para el llanto . . . Haciendo a un lado el llanto, las lamentaciones y repulsas, nos cumple *entender* con tranquilidad. Por lo menos este era el consejo que Spinoza ofrecía. Como yo no soy historiador ni lo pretendo ser, me doy el lujo de violar las reglas del juego. Estoy de acuerdo con la ironía corrosiva de Nietzsche, quien afirmaba que el historiador, de tanto volver al pasado, termina tornándose un cangrejo, pensando de adelante hacia atrás. Es evidente que su picada tiene dirección correcta: hay los historiadores positivistas coleccionadores de hechos, como si los eventos fuesen estampillas o figuritas de

---

* Le agradezco a los profesores Antonio G. Mendonça, Duncan A. Reily y Gerd Uwe Kleiwer quienes contribuyeron a la articulación de las ideas de este ensayo.

colección, como si el propósito de la investigación histórica fuese rellenar los claros con informaciones fácticas. Lo que sucede es que una deformación personal, posiblemente originaria de mi formación cristiana, me compele a leer el pasado desde el punto de vista de la necesidad de la redención del futuro. La memoria se subordina a la esperanza. Y como la esperanza tiene su lugar en la imaginación, a su vez hija del deseo, mi lectura del pasado está claramente determinada por mis expectativas. En este caso específico, lo son mis esperanzas frustradas de aquello que este pasado podría haber traído a la existencia.

Es evidente que mis redes son selectivas. No están preparadas para recoger el heroísmo individual ni los "casos" sin fin que acaban por constituirse en una tradición oral en que lo edificante y lo cómico se mezclan. Busco ideas: ideas, en la medida en que ellas han expresado o han determinado el modo de ser protestante, en este más de un siglo de historia de la sociedad brasileña.

Como expectativa mínima, esperaría por lo menos que la tradición hubiese sido preservada y cultivada.

> La memoria del pasado puede producir visiones peligrosas . . . La rememoración es una forma de alejarnos de los hechos dados, una forma de "mediación" que quiebra, por cortos momentos, el poder omnipresente de estos hechos mismos [1].

En el caso específico de la Reforma, existe una tradición repleta de visiones brillantes y equívocos grotescos, y si de ellos tuviésemos conciencia, podríamos evitar la repetición del pasado y aún comprender algunos de los desarrollos históricos, contemporáneos nuestros, que se generaban en aquella época: de Lutero al psicoanálisis, del calvinismo al capitalismo, de Münzer a Marx y Engels.

Sin embargo, las redes regresan casi vacías, y lo que en ellas se encuentra son caricaturas, fórumulas, estereotipos y slogans. El pasado ha sido diluido y de él no sacamos ni instrumentos de comprensión, ni armas de batalla. Yo me preguntaría, incrédulamente, sobre aquellos que ya se han dado el trabajo de luchar con Lutero y Calvino, por lo menos . . . y me preguntaría si los dedos de las manos no serían suficientes para contarlos . . .

Haciendo a un lado los ancestros europeos del Protestantismo, yo buscaría los pensamientos y las acciones que las comunidades protestantes generaron, no a partir de su memoria, pero sí como consecuencia del hecho de que han habitado y vivido en un espacio cultural brasileño. La memoria puede ser perdida. Pero solamente los muertos no poseen presente. Vean qué le ha sucedido a los católicos desgarrados que se han perdido en todo el Brasil, viviendo sin cura y sin obispo. La memoria casi ha desaparecido; aún así (o tal vez por esta causa), ha surgido del amor católico una religiosidad popular que ha sido capaz de darle nombre a cosas que la tradición teológica erudita vomitaría; lo salvaje, lo mágico, lo festivo, lo para más allá o para más acá de la moralidad, lo exótico, en el sentido preciso del término, ex-ótico, fuera de la óptica, extraño, ofensivo y sorprendente; tan es así que los intentos por eliminarlas no han sido pocos y los intentos por comercializarlas han sido muchos.

Nada de ésto lo encontramos entre los protestantes, quienes por más humildes que hayan sido, siempre se pusieron dentro de los límites de lo racional, de lo propio, de lo recomendable. Por un lado, la cultura de los valores familiares, bendecidos por un patriarcalismo benigno, protector de la fidelidad conyugal, de la educación de los hijos, del orden jerárquico que liga la madre al padre, cabeza de la familia, y ambos a los hijos. Por otro lado, los valores pequeño-burgueses, tan propios de los hombres casi pobres que desean subir peldaños en la vida: el esfuerzo individual, el trabajo arduo, la disciplina personal, el ahorro sistemático de las sobras del trabajo, el rechazo de toda forma de derroche irresponsable con el licor, el tabaco y el juego; el amor, la limpieza, la honestidad, base de todo contrato social; la obediencia a las autoridades, garantía de los derechos de cada uno. Este es un pensamiento que prescinde de grandes acciones y grandes temas, y se realiza al nivel de la fraternidad doméstica y de la paz de la conciencia individual —lo que, sin duda, produce un sueño tranquilo y reparador.

Yo esperaría, por otra parte, que el Protestantismo hubiese hecho alguna contribución a la literatura brasileña. Hemos buscado una gran novela . . . pero en vano. Aquí es necesario recordar que, si en el catolicismo existe un privilegio de los ojos y de la contemplación, en el Protes-

tantismo son los oídos los que se hipertrofian. Pero, ¿qué es lo que debe ser oído? La Palabra de Dios, predicada en su pureza. Palabra que es *regla* de fe y práctica que se impone como un imperativo. Oír selectivo, oír que sabe dónde está la *autoridad* y de dónde viene la *verdad*. Esta es la razón para la austeridad arquitectónica de los templos protestantes, reducidos a la condición de salones de clases, en los que el predicador-profesor habla mientras los fieles-alumnos oyen. Ahora, lo que sucede es que la literatura no puede sobrevivir en medio de esta obsesión didáctica, porque su vocación es estética, contemplativa, y su valor es tanto más grande mientras más grande es su capacidad para producir estructuras paradigmáticas a través de las cuales las figuras y ligámenes ocultos de lo cotidiano son observados. Los literatos protestantes no pueden huir del hechizo de sus hábitos de pensamiento. Sus novelas son sermones trasvestidos y lecciones de escuela dominical enmascaradas. Al final, la gracia de Dios triunfa siempre, los creyentes son recompensados y la impiedad es castigada. El último capítulo no necesita ser leído. La didáctica protestante ya tiene la moral de la historia lista, antes de que suceda . . .

Producimos buenos gramáticos, filólogos respetados y aún, buena literatura educacional, como la serie Braga. Aquí los protestantes se sienten en su casa. La filología los relaciona a la exégesis y a la existencia de una literatura rigurosa de los textos sagrados. La gramática, a su vez, es central para aquellos que desean predicar en un portugués impecable y la preocupación didáctica siempre le ha costado cara al alma protestante: corazones puros, ideas claras, pensamiento lógico. La acción sigue al pensamiento: ésta es la regla para todos aquellos que han sido alcanzados por la gracia salvífica.

Finalmente, pienso que no solamente los protestantes, sino también los demás que analizan las ideas que el pasado nos ha dejado como herencia, tienen el derecho de conocer las relaciones de todo ésto con la política. ¿Qué ideas han sido levantadas como banderas? ¿Cuáles entre ellas se han constituido en horizontes de lucha o inspiración de sacrificios? No hay dudas de que sacrificio hubieron muchos. Sacrificios solitarios de individuos heroicos que incursionaron por no se sabe qué veredas, para predicar curar y enseñar.

Pero no es por este tipo de sacrificios que me pregunto. Yo pregunto por los sacrificios políticos y por las banderas levantadas para cambiar el destino de pueblos enteros. Tal como sucedió en Ginebra, en las manos férreas de Calvino, o con los Estados Unidos de Norteamérica que encontró en el Protestantismo la bendición a su epopeya.

¿Y aquí?

Protestantismo: religión de extranjeros y brasileños marginados arrinconados por la intolerancia católica, en búsqueda de un lugar al sol y con aire para respirar; es comprensible que el protestantismo haya pesado y medido sus palabras, aplaudiendo con entusiasmo la causa republicana, la separación de la Iglesia y del Estado, así como todas las iniciativas semejantes para disminuir el poder del Catolicismo que lo amenazaba, pero sin volar más alto. Este era el límite posible de su conciencia política. Avanza a la zaga de la ola del capitalismo liberal, que ante sus ojos aparecía como la visión secularizadora de la fe Cristiana. Y el Protestantismo no podría haber pensado de otra forma, pues era del seno mismo del capitalismo liberal de dónde él nos llegaba; a él pertenecía por lo tanto, por origen, convicción y financiamiento . . .

No, no hemos dicho toda la verdad. Porque en nuestras mallas vienen también las memorias de intentos abortados de levantar banderas. El hecho de haber sido abortados no los hace menos prostestantes, y es posible que aún sobrevivan, subterránea e inconscientemente en alguna tumba de donde podrán resucitar. El hecho es que los protestantes han osado hablar de justicia social y han sido capaces de contemplar una profundización del capitalismo, oculta al liberalismo ingenuo. Volveremos a esta temática más tarde.

Ahora, teniendo en las manos los frutos de una cosecha, podemos mirar hacia el pasado y preguntarnos ¿cómo? y ¿por qué?

II. LOS ORIGENES Y EL PRIMER SIGLO (1820–1950)

Fue al inicio del siglo XIX que llegaron al Brasil los primeros grupos protestantes, inmigrantes alemanes que se establecieron en Friburgo, en el estado del Río de Janeiro,

alrededor de 1823–4. Aquí, son alemanes arraigados en su tradición de pueblo, sufriendo las agonías y tristezas del choque cultural proveniente de la violencia migratoria, que traen consigo el Protestantismo como sacramento de la patria que quedó atrás, y sin duda, como la promesa de que la patria continuaría aquí. Es comprensible que los alemanes no hayan manifestado interés alguno por su integración –y su disolución– en la cultura brasileña. El Protestantismo era parte de su secreto, su sacramento, su huella de indentidad que, juntamente con la lengua, delimitaba un espacio germánico aquí. No debe parecernos raro que siguiesen hablando alemán, que no se hubiesen mezclado con los brasileños, que no hubiesen realizado aventuras evangelistas, que sus cultos se realizasen en alemán y que sus pastores hayan tenido su formación teológica en Alemania. En un principio, provenían de Alemania. Cuando alrededor de 1930, los primeros jóvenes luteranos nacidos en Brasil se interesaron por la teología, fueron enviados a Alemania para tal fin. ¿Temas teológicos propios? No los hay, porque el espacio y el tiempo teológico de las comunidades luteranas se hallan del otro lado del Atlántico. Según testimonio de un líder de la Iglesia Evangélica de confesión Luterana, en Brasil el tema que "parece haber sido la gran preocupación de las comunidades y pastores en la mayor parte de este siglo" ha sido "fe evangélica y germanismo" (Evangeliun und Deutschtum). La discusión se volvió más aguda durante el período nazista, habiendo provocado una serie de conflictos y confrontaciones aún en Alemania, con la activa participación de Karl Barth y Martin Niemöller, quedando el nombre de Bonhöeffer como símbolo de los innumerables mártires que murieron. Será solamente después de la guerra, una vez considerado el enorme riesgo que corre una iglesia al autodenominarse por el nombre de su país de origen, que la "Iglesia Evangélica Alemana" asume el hecho de vivir en Brasil.

De los Estados Unidos de Norteamérica viene un tipo diferente de Protestantismo. No se trata ahora de crear un espacio cultural para una población de inmigrantes, sino de invadir la cultura de los nativos para convertirlos a una nueva fe. En el caso del Protestantismo de inmigración, el proselitismo y la evangelización son cuestiones que no surgen

como temas teológicos, pues lo que importaba era preservar un espacio cultural. Y la apertura de este espacio para los brasileños solamente podía implicar su propia disolución.

¿Qué temas teológicos han marcado esta invasión misionera?

Antes que nada es necesario reconocer que Catolicismo y Protestantismo, en los niveles más profundos, son habitantes de un mismo mundo. Y solamente ésto es lo que hace posible la polémica entre ellos, así como el tránsito fácil de convertidos. El paso del Catolicismo al Protestantismo no el el paso entre dos mundos incomensurables. Estoy enteramente de acuerdo con Troeltsch cuando afirma que:

> ... el punto fundamental a ser señalado es que, desde una perspectiva histórica y teológica, el Protestantismo ha sido, antes que nada, una simple modificación del Catolicismo, en la cual la formulación Católica de los problemas ha sido mantenida, mientras una respuesta distinta les era ofrecida. Inicialmente, el Protestantismo se preocupó de contestar la vieja cuestión acerca de la certeza de la salvación, que tiene como premisas la existencia de Dios, su carácter ético y personal y, en general, la cosmología bíblica medieval, y tiene como su único y urgente problema la absolución en el juicio final, ya que todos los hombres han sido condenados al infierno en consecuencia del pecado original ... (2).

Esto que Troeltsch señala como el centro del pensamiento religioso protestante, fue lo que se encontró como pensamiento misionero y como pensamiento de las primeras congregaciones que se formaron. Emile Leonard piensa incluso que, en estos primeros momentos, la situación del Protestantismo brasileño era una réplica de la situación existente en Europa con ocasión de la Reforma del siglo XVI. Y si él se interesó por el estudio del Protestantismo Temprano del Brasil, fue porque creía que tal estudio lo ayudaba a entender la "historia espiritual europea" (3).

Aún en 1950 Leonard veía el Protestantismo brasileño de frontera misionera, en aquel momento, como contemporáneo de la edad de la Reforma, mientras que en otros lugares, él se encontraría en los primeros tiempos después de la Reforma(4). Y lo que el misionero americano o evangelista brasileño va a hacer es sencillamente anunciar la suficiencia

de la Biblia, como libro inspirado, la necesidad de arrepentimiento, de entrega a Cristo, de la eficacia única y suficiente de su sacrificio vicario, del imperativo de abandono de la idolatría y de los santos, la exigencia de la responsabilidad personal y de la vida de santificación.

Es necesario notar un aspecto muy singular de la situación misionera en América Latina. En 1910, en la Primera Conferencia Misionera Ecuménica de Edinburgo, América Latina no fue incluida como frontera misionera, pues se decía que no se podía considerar pagano un continente católico. De hecho, en oposición a la penetración misionera en Asia y en Africa, aquí los protestantes se abrían camino en medio de otros que se decían también cristianos, y para los protestantes solamente había una forma de justificar su obra: definir el Catolicismo como paganismo enmascarado. Y esto no era novedad, porque la Confesión de Fe Presbiteriana de Westminster ya había definido al Papa como el anti-Cristo. El Protestantismo, hijo de las misiones norteamericanas en el Brasil (en oposición a la Iglesia Luterana Alemana, que no tenía preocupaciones proselitistas), para justificarse aún frente a la comunidad protestante mundial, *tenía* que definir el Catolicismo brasileño como paganismo, esto es, como campo misionero, donde el proselitismo debería ser hecho con la finalidad de ganar almas perdidas para Cristo. La Iglesia Católica, a su vez, contribuyó activamente para que esta definición se consolidase, a través de la actitud intolerante y persecutoria que mantenía hacia los protestantes. Desde mi punto de vista, esta fue la más importante cristalización teológica de este período, con prolongaciones claras hasta el presente, estando a la raíz de la cautelosa reserva de los más abiertos o del decidido anti-ecumenismo de los más cerrados. Lo que está en juego, en última instancia, es la propia identidad protestante y el sentido de la misión de la Iglesia. Si los católicos son considerados hermanos, ¿qué nos queda como clientela posible hacia nuestros bienes salvíficos?

Este hecho nos permite percibir que sería un equívoco interpretar la invasión misionera como un simple trasplante del Protestantismo Norteamericano. La necesidad de definición del Catolicismo como amenaza y como enemigo, puso las suaves tésis de la predicación de la salvación en un cuadro de tinte polémico que ha marcado el pensamiento

protestante hasta mediados de este siglo, permaneciendo aún en los círculos más conservadores. Pienso que no se haría injusticia al juzgar lo que aconteció hasta entonces, si dijera que las energías del pensamiento protestante se canalizaron casi exclusivamente en las líneas de la polémica, sin ningún avance en el campo de la producción teológica.

En verdad, los líderes protestantes tenían que preguntar, con espanto, sobre el sentido del *avance* en teología. Lo que se presuponía, sin mayores problemas, es que la teología protestante había terminado la tarea de codificar las verdades bíblicas, y que el sistema de doctrinas en armonía con las Escrituras ya estaba acabado. Los pastores podrían ser entrenados en teología, podrían estudiar teología, pero la idea de una producción teológica original era inconcebible. El campo que se abría para la creatividad protestante era la prédica, y fue aquí que se destacaron, con una retórica fácil, directa, entremezclada en ilustraciones alejadas de la experiencia cotidiana, como por ejemplo, la de la tradición del *"revival"* que, a través de D.L. Moody, produjo un impacto permanente y profundo sobre las iglesias norteamericanas. Se comprende, en este contexto, la afirmación que, en 1959, centenario de una de las denominaciones protestantes, hacía uno de sus líderes:

> Nuestros pastores no son como Karl Barth, que hace teología detrás del humo de su pipa. Nuestros pastores son hombres de acción (5).

En verdad, el escenario religioso de los Estados Unidos, durante la segunda mitad del siglo XIX, fue dominado por la obsesión de la acción, por un sentido de urgencia aliado a un gran optimismo en cuanto a los frutos de esta misma acción. Se combinan en este abanico, tres tendencias complementarias: el reavivamiento (*revival*), el movimiento misionero y el evangelio social (social gospel). Es necesario tener en cuenta la significación de estos movimientos con el fin de comprender algunas de las peculiaridades de nuestro desarrollo histórico.

Los *"revival"* fueron movimientos marcados por el calor de las experiencias emocionales y giraban en torno al sentimiento íntimo del nuevo nacimiento, del sentimiento de culpa, del arrepentimiento, y buscaban una devoción total a

la causa del Salvador. Fueron estos movimientos los que marcaron la religión de los Estados Unidos en el siglo pasado, haciendo tal vez de los norteamericanos el pueblo más religioso del mundo, activista y perfeccionista, impulsado por el fervor de la reforma social, de las visiones misioneras, lo que se acopla bien con el expansionismo imperialista(6).

Es interesante notar que el reavivamiento espiritual, y la activación de la experiencia de la conversión que lo acompaña, provocó la creación de un sinnúmero de organizaciones dedicadas a la promoción de la renovación personal, de la reforma social y del avance misionero. Considero muy sugestivo este acoplamiento de fervor personal, individual, íntimo, por un lado, con preocupaciones sociales, por otro. Y ésto porque, en el momento presente, estas dos tendencias se encuentran prácticamente separadas en dos polos opuestos. El hecho fue que en aquel siglo, la búsqueda de la perfección estaba ligada a la compasión por los pobres y necesitados, conjuntamente con expectativas milenaristas.

El rápido crecimiento urbano, producido como resultado de la industrialización, había provocado el surgimiento de serios problemas sociales que alcanzaban predominantemente a las clases trabajadoras. Esto se constituyó en un desafío a las iglesias, y fue de este contexto —el mismo del *revival*— que surgió el "evangelio social", que pretendía fomentar la . . .

> . . . aplicación de las enseñanzas de Jesús y del mensaje total de la salvación cristiana a la sociedad, a la vida económica, a las instituciones sociales . . . así como a los individuos (7).

Las obras de Walter Rauschenbusch, historiador bautista, se volvieron clásicas. Dos ejemplos: *Christianizing the Social Order* (New York, Mcmillan, 1914) y *The Social Principles of Jesús* (New York, Association Press, 1916). Los títulos de algunos de sus capítulos son significativos: "Una Religión para la Redención Social". "¿Qué queremos decir por cristianización del orden social? "; "Nuestro presente orden económico"; "El reino del intermediario"; "Bajo la ley de la ganancia"; "Los valores morales del capitalismo: Ganancia y Vida, Comercio y Belleza"; "Cristianismo contra Capitalismo"; "Conservación de la Vida"; "Socialización de la

propiedad", etc. El estilo es directo y claro. Libros para ser leídos por todos. Manifiestos de acción. Uno de ellos fue impreso por los movimientos cristianos de estudiantes y bajo los auspicios del Sub-Comité de escuelas dominicales de las denominaciones evangélicas[8]. (¡conservadoras!). En resumen: teología de la liberación del siglo XIX, activamente patrocinada e implementada por los sectores emocionales y piadosos de la iglesia.

Lo que sucede es que fue de esta caldera hirviente de donde surgieron las vocaciones misioneras, y el misionero se entendía como un agente de transformación del mundo, frente a las exigencias éticas del evangelio. Ligar el nacimiento misionero pura y simplemente a la expansión imperialista, es transformarlo en un cínico apéndice de intereses económicos. Sucede que, por detrás de todo esto, había un volcán en erupción, en el que el fervor individual se mezclaba con la indignación moral, con el amor por los sufridos, y con la esperanza de una transformación del mundo. Y si, en las polémicas con el Catolicismo brasileño los protestantes insistían en la complicidad del Catolicismo con el atraso económico, el desinterés por la educación popular y el desarrollo de instituciones políticas de carácter totalitario, ésto se debía a que, por detrás hervían las esperanzas de una regeneración del orden social, impulsado por el Protestantismo ético, en oposición al Catolicismo mágico. No es necesario decir que, faltándole al Protestantismo incipiente la masa humana que tomase sobre sus hombros la causa de la regeneración social, fue a través de las escuelas y de los hospitales que se pretendió alcanzar tal finalidad.

Sin embargo, en el curso de la historia norteamericana, las Iglesias han experimentado profundas divisiones que se reflejaron en Brasil. Sus sectores más conservadores indentificaron peligrosas tendencias modernistas en acción, habiendo sido el Social Gospel considerando una de ellas. Su herejía consistía en la tendencia a *horizontalizar* la verticalidad del Reino de Dios. Aún hoy en el Brasil, las palabras modernistas y evangelio social son usadas como estigmas y conservan gran eficacia política. Ha sido a partir de estos conflictos, por ejemplo, que sociedades misioneras han llegado aún a dividirse institucionalmente: los "Verticalistas" ocupando un determinado campo, mientras los "Horizon-

talistas" se mantenían en otro. Nótese, no obstante, que en Brasil el calor del debate se diluyó hasta tal punto que el desarollo social prácticamente se reduce a una preocupación por la educación y la creación de escuelas. La Escuela Superior de Agricultura de Lavras, por ejemplo, tenía el objetivo único de mejorar las condiciones de la agricultura, y el Instituto Gammon, a la que aquella pertenecía originalmente, se ubicó en el movimiento "Dedicación a la Gloria de Dios y al Progreso Humano", lo que no deja de ser una significativa alteración humanista en la teología calvinista.

Durante casi cien años el pensamiento Protestante no experimentó crisis significativas. Al considerar la tarea teológica como concluida, sólo restaba la combinación de algunos temas básicos, frente a dos necesidades fundamentales. (9)

1. LA POLEMICA ANTI-ROMANISTA

La palabra "romanista" era usada preferentemente por el catolicismo, por razones obvias. Este siglo de polémicas hizo que el anti-catolicismo se constituyera en la más importante marca de identificación de los protestantes. Como observó alguna vez Erasmo Braga, el Protestantismo brasileño es el retrato negativo del catolicismo, con todos los inconvenientes del negativo. Esta información es necesaria para el historiador que desea interpretar la asepsia del Protestantismo brasileño en relación a los símbolos, en gran medida sobrepasando a los europeos y norteamericanos. Esto también nos ayuda a entender la relación del Protestantismo con la cultura brasileña. En la medida que ella está entrelazada con el calendario litúrgico católico, los protestantes han decidido apartarse de ella.

2. EL CRECIMIENTO Y AUMENTO DE LAS CONGREGACIONES

Estamos aquí al nivel de la sociología de las instituciones que, curiosamente parecen redes que recogen peces que las clases sociales aislan en acuarios separados. Y el pensamiento se desliza y corre por los surcos que las

instituciones establecen. Nuestro problema es comprender estos surcos por donde se mueven los portadores de las ideas, sobre todo los pastores.

El pastor tiene un problema que resolver: su propia supervivencia. Al contrario del cura, celibatario, cuyas decisiones afectan solamente a él, el pastor, por lo general, trae consigo mujer y algunos hijos. Este es el primer hecho a ser señalado.

En segundo lugar es necesario comprender que la institución ha preparado sus servidores de forma cuidadosa. Exigía de ellos "dedicación exclusiva" al rebaño y a los problemas del cielo. Pastores que se preparaban para actividades seculares eran considerados como hombres de poca fe e integridad cuestionable. Pero ¿qué significaba esta "dedicación exclusiva"? Significaba que el pastor debía ser un *hombre sin alternativas.* Los hombres sin alternativas tienden a ser fieles a sus superiores . . . Sin votos de lealtad monástica, el pastor estaba condenado para siempre a la iglesia, pues ella es la única institución en la que su saber puede ser transformado en un salario.

Sin embargo, lo que sucede es que, en verdad, la relación de empleo de la mayor parte de los pastores no se da con la Institución Iglesia, sino con su congregación local. El es elegido. Cuando no lo es, es un consejo de presbíteros o ancianos quien determina si él debe o no seguir. Aún en los casos en que existe una organización episcopal, los obispos son sensibles a los deseos de la congregación.

¿De qué forma puede el trabajo de un pastor llegar al éxito?

a. Debe ser un buen predicador. No nos olvidemos de que, para el protestante, el poder "ex opere operato" del sacramento está fuera de cuestión. No es por la magia del sacramento que él va al culto, sino para ser edificado, instruido, consolado. Malos predicadores solamente producen un buen sueño y bancas vacías . . .

b. Debe establecer relaciones de confianza, amistad y ascendencia espiritual hacia sus parroquianos. Las personas necesitan ser consoladas. Las palabras del pastor deben ser un bálsamo espiritual. Pronto él aprenderá que los profetas no

son reelegidos. Ocurre con los profetas lo mismo que con los empleados huelguistas: además de perder el empleo tienen dificultades para conseguir otro.

c. Aumento de contribuciones. Un pastor, que sea un buen predicador y que se imponga como un consejero simpático, inevitablemente aumenta el número de miembros de su congregación, lo que implica también el aumento de las contribuciones financieras. En consecuencia, un mejor salario.

d. Cuando las grandes iglesias, por cualquier razón, pierden sus pastores, irán a buscar un sustituto, evidentemente, entre aquellos más prometedores y que se hayan destacado por su capacidad de predicar, convencer, hacer amigos, formar el rebaño e incrementar el presupuesto, y construir el templo. Los criterios son claramente empresariales.

e. El pastor se encuentra, realmente, a la merced de los miembros de su congregación, y los límites máximos de sus ideas son los límites máximos dentro de los cuales el pastor puede trabajar, sin riesgos. Se trata, evidentemente, de una organización democrática de la relación pastor-congregación, que da poco margen al profetismo.

f. Existe, por lo tanto, un enorme abismo entre la situación del seminario y la situación del pastor de congregación. Las ideas que circulan en el seminario, y que permite la evaluación tanto de profesores como alumnos, nada en absoluto tienen que ver con las ideas que circulan en las parroquias. Es ésto lo que explica, en gran parte, la recaída conservadora, pietista, carismática y aún milagrera de individuos que habían sido por lo menos liberales en sus días de estudiantes de teología.

Hay un darwinismo generalizado. Algunos, los más aptos, sobreviven y suben. Otros, menos aptos, son condenados a los subterráneos. Y esto último significa lo siguiente: congregaciones pequeñas, en ciudades pequeñas o barrios obreros (cuando no villas miserias), sin prestigio y con bajos salarios. No es de extrañarse, por lo tanto, que la situación sea extremadamente competitiva y que las *ideas* sean los puntos vulnerables. Es necesario que cada pastor se presente como defensor intransigente de la fe salvadora, y si uno de

ellos se atreve a anunciar cosas que se desvían de los patrones normativos de la repetición cíclica es inmediatamente acusado de "predicador de novedades", lo cual lo vincula a la herejía. En este contexto, la comunidad institucional indica siempre la ausencia de ideas conflictivas y al contemplar los caminos institucionales en este primer siglo de vida, vemos que han sido muy pocas las erupciones intelectuales. La organización institucional de las iglesias protestantes es tal que la aparición de ideas nuevas es castrada por el peligro que ellas constituyen para los caminos de un pastor en medio de los corredores de la iglesia que lo abriga (y lo obliga).

Por otro lado, cuando tales ideas aparecen, ellas ya no se sitúan dentro del cuerpo eclesial, como ocurre en la iglesia católica. Ellas son expulsadas y sus portadores forman nuevas denominaciones. Este es un mecanismo extremadamente eficaz para hacer que cada grupo permanezca a salvo de gérmenes intelectuales invasores. Esta es la razón por qué, para las iglesias protestantes, el modelo preferido de su propia organización política es la de una confederación de iglesias que eventualmente puedan protegerse, sin que hayan mecanismos que posibiliten la intromisión en la vida de cada una de ellas.

Debe señalarse que, durante este primer siglo, nuestras instituciones teológicas han logrado aislar todo el pensamiento europeo en rigurosa cuarentena. Todos los textos teológicos eran importados de los Estados Unidos. La Iglesia Luterana, evidentemente, es un caso aparte.

En verdad, los protestantes brasileños siempre han tenido una seria sospecha hacia los europeos: Iglesias frías, sin celo misionero y sobre todo, mundanas, ya que sus creyentes fuman, beben e incluso bailan. Con excepción de algunos individuos aislados, que leían por cuenta propia, y pagaron caro por ésto, nada se sabía, por ejemplo, de Barth, Brunner o Bulmann hasta la década del 50. No me estoy refiriendo al conocimiento de los laicos. Me refiero a los seminarios, que preferían una teología metafísica iniciada con textos acerca de la prueba de la existencia de Dios. Kant aún no había nacido . . . Esta teología, a su vez, nada tiene que ver con la vida de las congregaciones, pues, como ya hemos indicado, las reglas de la circulación institucional de ideas en los seminarios, eran distintas de las reglas operativas en las iglesias locales.

Me gustaría apuntar los acontecimientos institucionales significativos, que son expresiones de fermentaciones teológicas.

1. La Conferencia Misionera de Edinburgo, en 1910, había excluido las misiones en América Latina, pues este continente no era considerado pagano.

> Los interesados en las Misiones Americanas, que se encontraban en Edinburgo . . . se reunieron en un hotel de la ciudad y discutieron la necesidad de promover otra conferencia para hacer un estudio de las misiones cristianas en este hemisferio. La realización de este plan vino a efectuarse en Panamá [10].

Del congreso de Panamá (1916) surgió el "Committee of Cooperation for Latin America", organización con sede en Nueva York, con una filial en Río de Janeiro (1922), Comisión Brasileña de Cooperación, más tarde, Confederación Evangélica del Brasil, de cuyo desarrollo iba a surgir el más atrevido intento de ligar el Protestantismo a la cultura y a la política brasileña, la Conferencia del Nordeste.

2. De 1938 a 1942 una gran controversia sobre las Penas Eternas sacudió a la Iglesia Presbiteriana Independiente (I.P.I.). De este conflicto surgieron dos grupos, que se separon de la Iglesia madre: un grupo conservador, fundamentalista, que más tarde se afiliaría al movimiento de Carl Mac Intire, Consejo Internacional de Iglesias Cristianas, fundó la Iglesia Presbiterania Conservadora, y otro que, por sentirse prácticamente expulsado de la IPI, fundó la Iglesia Cristiana de São Paulo. Este grupo, pequeño, liberal, publicó durante varios años el periódico "El Cristiano", uno de los únicos (tal vez el único) defensores, de forma clara y permanente, de los ideales del ecumenismo y de un orden económico fraterno, entre sus similares eclesiásticas en Brasil.

Si yo tuviese que escoger una palabra para definir la tendencia dominante del pensamiento protestante en este período, yo diría que ha estado marcado por el parroquialismo. Separado de las corrientes que, en un ámbito mundial, animan las iglesias, separado de las cuestiones políticas universales, separado de la cultura y de la vida nacionales, el Protestantismo se movió a la razón de las exigencias de la

parroquia y esto porque, debido a su organización institucional específica, la sobrevivencia del liderazgo intelectual depende sobremanera de un soporte parroquial.

III. TURBULENCIA: LOS AÑOS 50

La década de los años 50 marca una convulsión intelectual en los medios protestantes. Por un lado, todo el país pasaba por una fermentación político-social, como consecuencia de las rápidas transformaciones sociales resultantes de la industrialización y de la urbanización. Las banderas desarrollistas, por otro lado, contribuyeron para que grandes segmentos de nuestra población tomaran conciencia de la inmensa miseria y del enorme atraso del país y también de las alternativas y posibilidades que teníamos por delante.

Desde hacía mucho tiempo las iglesias habían organizado movimientos de juventudes, que tenían por objeto específico crear un espacio jovial, relajado, piadoso y eclesial, dentro de las propias congregaciones, donde los jóvenes se sentirían como en su casa. ¡Una iglesia joven para los jóvenes! Todo, evidentemente, bajo la mirada atenta de los consejos de las iglesias, en última instancia supervisores de todo lo que se hacía.

Al principio la cosa funcionaba como una asociación piadosa, que propiciaba "diversión sana" (deportiva, necesarias a la sublimación sexual, y fiestas, en las cuales el baile era evidentemente prohibido y que funcionaban gracias a los juegos de salón, en la mayoría importados de los Estados Unidos) y que debería constituirse en una "estufa espiritual" que preservara a los jóvenes de la contaminación del mundo. No obstante, paulatinamente, los liderazgos de los movimientos fueron madurando y se produjo un cambio radical de orientación. Tan es así que, a mediados de la década, una de las actividades más importantes del movimiento eran los "campamentos de trabajo" —jóvenes, de varias denominaciones, dedicaban sus vacaciones a vivir en una localidad pobre, frecuentemente villas miserias, para allí realizar una tarea manual: construcción de una calle, de un recipiente de agua, o cualquier cosa semejante. Tal movimiento era ya el fruto de la penetración de ideales ecu-

ménicos en Brasil, y era la repetición de cosas que jóvenes europeos y norteamericanos hacían. Evidentemente, ideas nuevas procaban ebulliciones en todas partes: el ideal ecuménico (en aquella época básicamente una cuestión protestante), una nueva preocupación litúrgica (que iba hacer a los protestantes más sensibles al catolicismo), estudios bíblicos en un nuevo estilo (alejado de los ideales polémicos y moralizantes de la prédica pastoral) y, sobre todo, la preocupación social.

Dos factores deben ser subrayados:

(1) Una radical disidencia teológica que separó a la juventud de los liderazgos pastorales clásicos.

(2) La formación de un liderazgo laico, libre de los controles parroquiales a los que se hallaban sujetos los pastores. Cada joven tenía muy poco que perder, pues no vivía de la iglesia y, por esta misma razón, gozaba de inmensa libertad.

La disidencia teológica separó canales y estableció conflictos que irían, a concluir en el futuro con el aplastamiento del movimiento. Pero fue exactamente de ahí que surgió una nueva ola de vocaciones para el pastorado (la mía incluso), y que puede ser claramente visualizada en gráficos representativos del número de estudiantes en nuestros seminarios.

Es necesario hacer notar que este es un movimiento típicamente de la clase media. Los protestantismos populares, del tipo pentecostal, permanecen al margen. Clase media y "erudita", en la medida que utilizara un instrumental teológico nuevo, en gran medida importado de Europa.

Los pararelos con las condiciones que determinaron el surgimiento del Evangelio Social son sugestivos: rápidos cambios sociales, formación de movimientos voluntarios (no clericales), especialmente entre jóvenes y estudiantes, una relectura de la fe en términos de su eficacia político-social, y el inevitable aparecimiento de crisis. Creo que no estaría equivocado si identificara al movimiento Evangélico Social como precursor moderno de la Teología de la Liberación —antecediéndolo casi 70 años— y en identificar al movimiento

joven de los años 50, como los orígenes de la fermentación que iba a producir el lado protestante de la Teología de la Liberación.

Los conflictos se establecían al nivel de las iglesias locales, al nivel de los seminarios, y al nivel de la Confederación Evangélica del Brasil, donde un grupo también íntimamente ligado al movimiento de la juventud, articulaba, al nivel interdenominacional, la discusión de la problemática de la "Responsabilidad Social de las Iglesias Cristianas", haciéndose eco directamente de las preocupaciones del Consejo Mundial de Iglesias. De este grupo surgiría la Conferencia del Nordeste, realizada en Recife, en 1962.

IV. LA PURGA: A PARTIR DE LOS ULTIMOS AÑOS DE LA DECADA DEL 50

La reacción fue violenta y radical.
Los movimientos de jóvenes fueron disueltos.
Los seminarios sufrieron intervenciones.
Docenas de alumnos fueron expulsados.
Profesores fueron obligados a renunciar.
Periódicos fueron clausurados.

Los defensores de las nuevas ideas fueron denunciados sin piedad como modernistas, herejes, adeptos del evangelio social, ecuménicos-romanistas. El sector de responsabilidad social de la Iglesia de la Confederación Evangélica, fue disuelto y sus directores despedidos inmediatamente después del movimiento militar de 1964. Después de esta fecha, quedó latente sobre los disidentes la posibilidad de ser también acusados de subversivos, por la propia iglesia, lo que de hecho ocurrió.

Se siguió una escalada conservadora, que dominó todos los sectores de las iglesias. Las iglesias pentecostales, por no haber experimentado nunca el conflicto, no tuvieron esta crisis. De igual manera la Iglesia Luterana, la vivió bajo una forma extremadamente suave, ya que sus vínculos con Europa y la ausencia de una confrontación directa con la Iglesia Católica del Brasil, hicieron que sus posiblidades teológicas se encontrasen en lugares distintos.

El clima de "caza a las brujas", propio de situaciones de crisis y funcional a los grupos en el poder, es, no obstante, incapaz de mantener el calor y la devoción espiritual de una comunidad. Cuando ésto ocurre, el calor espiritual solamente puede encontrar combustible en alguna fuente alternativa de energía. Fue en esta situación que surgió un fenómeno nuevo: la pentecostalización de iglesias de clase media, movimiento que se caracterizó por el énfasis en los dones extraordinarios del Espíritu como la glosolalia, los dones de profecía y de curación, que tomó el nombre de "renovación espiritual". Ahora no son los proletarios los que hablan lenguas raras, sino las respetables y acomodadas clases medias que, en ningún momento pensaron unirse a una congregación pentecostal. Prefirieron vivir lo extraordinario de sus experiencias dentro del espacio respetable de las congregaciones tradicionales.

La renovación espiritual creó, obviamente, liderazgos institucionales paralelos. Los liderazgos institucionales y burócratas no se sobreponen a los liderazgos carismáticos emergentes. Surgieron conflictos, pero los pastores aprendieron temprano que la mejor política era una coexistencia pacífica. El costo de la guerra era muy elevado. Ahora el peligro no era ya la pérdida de algunos jóvenes que poca o ninguna diferencia hacían en los presupuestos de las iglesias, sino la deserción catastrófica de familias enteras de clase media, sin las cuales las congregaciones florecientes y prósperas serían reducidas a la condición de caricaturas de lo que habían sido antes.

¿Qué le sucedió a la generación que convulsionó las iglesias en los años 50? Esta es una investigación que está por hacerse. Un gran número sencillamente abandonó las iglesias. Otros se ligaron a congregaciones más liberales, desarrollando así actividades de creyentes comunes, sin vuelos más atrevidos. Algunos se ajustaron, bajo las presiones institucionales a las que ya nos hemos referido. Otro grupo, finalmente, trató de crear espacios alternativos, ecuménicos y en cierta forma paraeclesiásticos, como instrumentos de sus ideales.

Hemos llegado, de esta forma, al final de un mapa —grandes contornos, grandes líneas, sin los detalles de la realidad misma. Si me dijeran que tal procedimiento es poco

científico, diré dos cosas. La primera de ellas es que exactamente así es como procede la ciencia: en primer lugar los mapas, los grandes contornos, la búsqueda de articulaciones generales; en segundo lugar, y solamente ahora, se desarrolla la investigación de los detalles. La segunda cosa es que no veo por qué una actitud tan servil hacia la ciencia. Me parece incluso, que las palabras científico y anti-científico o poco científico, son sustitutos para las antiguas palabras teológicas ortodoxia y herejía. Antes de ser una actividad epistemológica, la ciencia es una actividad institucional, política y económica, porque también las ideas científicas se deslizan por los surcos de las instituciones: dinero disponible; símbolos litúrgicos del saber, como los grados académicos; personas en el poder, en la comunidad científica; público a quien se dirige la producción académica, etc.

Y aquí nos enfrentamos con la cuestión crucial de los objetivos del acto de escribir la historia. Una perspectiva positivista contestaría que la historia es escrita simplemente porque está allá en el pasado, y se nos ofrece por medio de documentos y monumentos: El empuje que subyace en el trabajo del historiador, por lo tanto, sería semejante a aquel del niño que colecciona estampillas y busca rellenar los espacios vacíos que él contiene. ¿Hay un espacio en blanco? ¿Hay un nombre todavía no investigado? Allí se mete el historiador. Yo tiendo a estar de acuerdo con Eugene Rosenstock Huessy cuando afirma que, al contrario,

> ...el historiador no entra en un mundo de naturaleza animal, sino en un mundo que la humanidad conquistó anteriormente por la acción, por el descubrimiento, por el sacrificio, por la emoción. Los hechos del historiador no son hechos en el sentido común de esta palabra desgastada. Sus hechos son las experiencias del hombre (Eugene Rosenstock-Huessy, Out of Revolution, p. 693)*.

El historiador así, es alguien que recupera memorias perdidas y las distribuye, como si fuera un sacramento, a aquellos que perdieron la memoria. En verdad, ¿qué mejor sacramento comunitario existe que las memorias de un

---

* Eugen Rosenstock Huessy, Out of Revolution, (New York, Four Wells, 1964).

pasado común, marcados por la existencia del dolor, del sacrificio y de la esperanza? Recoger para distribuir. El no es sólo un arqueólogo de memorias. Es un sembrador de visiones y de esperanzas.

Y es por esto que me aburre la preocupación científica, cuando ella invade la historia. ¿Puede un historiador ser objetivo y desapasionado? ¿No hace él sus investigaciones como alguien que busca una carta de amor perdida, carta que haría al amante feliz para siempre, como alguien que busca un testamento olvidado, testamento que haría rico al pobre que lo busca? ¿Dónde la neutralidad? Todo trabajo de historia debiera empezar con una confesión de amor —lo que le quitaría asepsia científica y le daría significación política.

¿Qué decir de los mapas esbozados?

Vean cuán difícil es saber y decir qué es el Protestantismo. Lo que la historia nos da es un complejo de oposiciones y conflictos que no podemos separar. Inquisidores y sacrificados llamábanse protestantes . . . Si aún me llamo protestante es porque hago una cosecha selectiva de materiales, a partir de un amor —de la misma forma como el amante ignora las crisis de mal humor de su bien amada, diciendo que ésta es siempre dulce y que la mala que en ella habita es nada más que un resultado efímero de la química hormonal.

Hay una tradición rica a ser desenterrada y distribuida, empezando por el hombre libre de la ley, de Lutero (y que N. Holl afirma ser el precursor del hombre creador, de Nietzsche), y pasando por Kant, Hegel, Kierkegaard, Feuerbach, Albert Schweitzer, el eterno Bach, para desembocar en un sinnúmero de compañeros de lucha, con quien oramos, luchamos y tuvimos miedo, aún vivos, otros muertos, otros asesinados, personas por las que uno está dispuesto a todo, por lealtad y gratitud. Quiero decir que me siento muy bien en compañía de esta gente, que es con ellos que hago mis diálogos. Y es ésto lo que tal vez signifique seguir siendo protestante.

Esto, sin que nos olvidemos que el Protestantismo ahogó y quemó brujos, esclavizó negros y justificó teológicamente la esclavitud y, con más frecuencia y proximidad

de lo que desearíamos, ofreció sus palabras religiosas a las manos armadas con la espada.

Me angustia la sospecha de que el pensamiento protestante del cual disponemos sea capaz de dar cuenta de situaciones ordenadas, no sabiendo, empero, qué hacer en situaciones cosmogónicas o apocalípticas, cuando los mundos necesitan ser destruidos y creados. Parece que ésto fue algo que el pasado nos susurró.

Es consolador (e irritante) reconocer que fue la Iglesia Católica quien se apropió de los mejores frutos del pensamiento protestante. Y ésto nos sugiere una rara posibilidad: tal vez un estudio de las ideas protestantes deba dejar las instituciones protestantes para entrar en el seno del Catolicismo.

En cuanto al futuro, nada tengo a decir. En verdad, esta cuestión ni debiera surgir en un ensayo que pretende contar algo de la historia del pasado. A menos que el pasado sea el origen de la profecía. ¿Podríamos concordar con Nietzsche?

> El veredicto del pasado es siempre un oráculo.
> Solamente como arquitectos del futuro
> y como conocedores del presente
> podréis entenderlo (Nietzsche).

A lo mejor, para hablar del futuro del protestantismo será necesario acordarse del pasado del catolicismo. Lo que nos conduce a la visión del valle de los huesos secos, del profeta Ezequiel, que milgarosamente se transformó en una multitud incontable. ¿Quién diría que la Iglesia Católica pasaría por la metamorfosis por la que pasó? Nadie, menos aún los protestantes. Es posible que, en un futuro tal vez no muy lejano, el protestantismo se redescubra en su propia herencia, viva en el catolicismo, y que ésto conduzca al milagro de la curación de la enemistad y se abra hacia un futuro común.

NOTAS

(1) Herbert Marcuse, *One Dimensional Man,* p. 68 Boston, Beacon Press, 1964.

(2) Ernest Troeltsch, *Protestantism and Progress,* pgs. 59–61, Boston, Beacon Press, 1958.

(3) En *Protestantismo Brasileño*, p. 15.
(4) *Ibid.* p. 16.
(5) *Livro de Confissoes,* publicado y distribuido por la Misión *Presbiteriana* del Brasil Central, nota 14.
(6) Ver Ronal C. White, *The Social Gospel,* p. 5.
(7) Shailer Mathews, *Social Gospel.* A Dictionary of religión and Ethics, ed. Shailer Mathews and Derald Birney – Smith, New York 1921, p. 461.
(8) Written under the direction of Sub-Comittee on College Courses, Sunday School Courneil of Evangelical Denominations and Committee on Voluntary Study, Council of North American Student Movements.
(9) Dos observaciones que son significativas, del punto de vista histórico: La primera de ellas tiene que ver con el espíritu ecuménico de D.L. Moody que se rehusaba a llevar a cabo sus campañas, si las Iglesias locales no cooperaban unas con otras. La segunda, tiene que ver con las Asociaciones Cristianas de Jóvenes que, en sus orígenes, eran organizaciones para la juventud pobre y desempleada de los barrios obreros.
(10) Julio A. Ferreira, "Profeta de la Unidad: Eresmo Brega", en Tempo e Presença, pág. 105. (Río de Janeiro 1975).

JEAN-PIERRE BASTIAN

Contribución al estudio de la teología protestante en México

I. LOS CRISTOS HISTORICOS PROTESTANTES EN MEXICO

Nos proponemos estudiar de un punto de vista histórico y social las representaciones que las iglesias protestantes históricas tuvieron del concepto de Cristo, desde el momento de su penetración en el país hasta el día de hoy. Por iglesias protestantes históricas entendemos el conjunto de denominaciones, de origen norteamericano que se han difundido en México durante más de un siglo hasta hoy. Sus intelectuales tanto de origen misionero como nacional han elaborado una ideología que explicitaba el proyecto histórico de implantación y desarrollo en México. Esta ideología definida más particularmente como teología, es decir como discurso de estos grupos sobre el cuerpo doctrinal que les sirve de referencia y norma para la acción, está dividida en varios temas genéricos. Uno de ellos es la Cristología. Consideremos como Cristología de las iglesias protestantes históricas en México el conjunto de textos producidos por ellas o reproducidos por ellas, que tratan de manera explícita de la persona, del símbolo, de la representación llamada Cristo.

Queremos precisar que la Cristología como cualquier ideología no es autónoma frente al conjunto social en el cual se ha producido. Al contrario, como conjunto de ideas producidas por agentes que pertenecen a instituciones encargadas de difundir un sentido y un consenso sobre el orden social establecido, la cristología de las iglesias protestantes en México está doblemente determinada. Por un lado debemos considerar su determinación por la estructura de producción, y fundamentalmente por el desarrollo del modo de producción capitalista como modo de producción dominante en México. Por otro lado debemos también fijarnos en la relación entre la sociedad civil de la cual las iglesias son parte, y la sociedad política. La coerción establecida por la sociedad política puede impulsar a las iglesias a emitir un tipo de discurso que asegure el consenso en torno a la clase fundamental en el poder. Sin embargo, no pretendemos caer en un esquema determinista y mecanicista de explicación de la ideología religiosa. Necesitamos afirmar que las ideologías siempre gozan de una autonomía relativa que les puede permitir sobredeterminar en coyunturas dadas las otras instancias de la totalidad social.

En segundo lugar debe mencionarse, por el hecho de que la cristología de las iglesias protestantes históricas ha sido en parte importada desde afuera, una determinación externa a la formación social mexicana. Esta determinación que se manifiesta al nivel económico por el desarrollo de un capitalismo dependiente del capitalismo norteamericano en particular, tiene sus consecuencias también al nivel político e ideológico. La determinación externa a la formación social mexicana se hará sentir particularmente en el campo de una ideología producida y difundida desde los Estados Unidos, y que servirá de apoyo táctico a la conquista de la hegemonía liberal en México.

Un problema que nos planteó nuestra investigación es la imposibilidad de reunir un cuerpo de textos cristólogicos exhaustivos y representativos de todas las denominaciones históricas presentes en México. Por lo pronto hemos consultado algunos periódicos publicados por estas sociedades religiosas a través de un siglo, y hemos pensado que los

himnarios serían buenos informantes en torno al concepto cristológico vigente en tales grupos. Los consideramos como representativos pero no como exhaustivos del tema que deseamos abordar ahora.

1. EL DIVINO MAESTRO OPUESTO AL CRISTO DERROTADO DE LA COLONIA

Durante el siglo 19, las sociedades religiosas protestantes se difunden en la República Mexicana, esencialmente en las regiones donde arranca un desarrollo económico-capitalista que tendrá todo su auge con la vinculación de la economía mexicana al capitalismo del centro en su fase imperialista, bajo la vía oligárquica reaccionaria del desarrollo ejemplificada por el Porfiriato. Los misioneros llegan en la línea de la tradición iniciada por la frontera del Oeste Norteamericano; esta lenta progresión de la civilización sobre la naturaleza que se transforma con la expansión de Estados Unidos hacia el continente latinoamericano en la lenta imposición de la civilización capitalista sobre "la barbarie" identificada con los remanentes del viejo orden colonial. Ellos tienen la confianza, como lo expresan, . . .

> . . . de que el Dios que primeramente los ha evangelizado, y luego dinamizado y multiplicado, y bendecido sobre todos los demás linajes armándolos con el acero, el vapor y los rayos, y enviándolos a ser la vanguardia de la humanidad, dará a los hermanos latinos una nueva oportunidad para aceptar el evangelio y recobrar sus derechos de nacimiento [1].

Con la biblia en mano, y la escuela como complemento necesario a una evangelización que pasa por la lectura, el misionero muchas veces es también un maestro. Y el pastor nacional recién convertido igualmente se transformará en el primer maestro de una educación popular emergente.

No sorprende que dentro de tal contexto, la figura central del discurso misionero sea la de Cristo el divino Maestro. El Cristo protestante que llega a México es el Cristo de la Ilustración. Este ilumina la conciencia del pobre y oprimido del orden feudal-colonial para identificarlo con el portador del mensaje de tal Cristo, es decir, el misionero. Este

Cristo es el Cristo de la Luz que se opone al Cristo de las tinieblas, el Cristo ensangrentado y derrotado del catolicismo colonial.

El Cristo protestante es un Cristo activo, único objeto de la fe. El está "tocando a la puerta de cada quien". Como lo expresa bien el pastor Leandro Garza Mora, en un escrito de noviembre de 1875:

> Jesús quiere venir a tu corazón . . . cuando él entre a tu corazón, traerá consigo el Cielo. El hará un cielo en tu corazón si le dejas entrar en él[2].

El Cristo protestante está llegando para conquistar a México para él, "cuando los papistas trabajan para conquistar el mundo para el Papa".[3] El discurso misionero además subraya el papel único de Cristo como salvador que les disputa a los santos o a la virgen su papel céntrico en el catolicismo y que plantea claramente la alternativa: o Pedro o Cristo. Retomando la teología liberal de Horacio Bushnell, los primeros misioneros enfatizan que "el carácter de Jesús hace imposible su clasificación entre los hombres".[4] Este Cristo sobrehumano y activo busca la conversión del que no se salvará por sus obras, sino por el arrepentimiento y el reconocimiento de su culpa. ¿Quién es este pecador? Si bien es el pobre, no es exclusivamente el pobre. Pues como lo subraya el propio Bushnell:

> Jesús toma rango con los pobres y funda todas las inmensas esperanzas de su causa en un principio hecho con las clases bajas y despreciadas del mundo. Nació pobre . . . por tanto Jesús ama a los pobres y sin bajarse a sus costumbres bajas, tiene gusto en asociarse con ellos. Pero Jesús queda con los pobres y les hace el objeto especial de su ministerio. Y lo que es más notable, tiene un interés visible en su sociedad que no tiene para la de las clases más elevadas [5].

Para Bushnell, este Jesús "se identifica con cierta clase, sin crear una facción o partido . . . no es un liberal exagerado".[6] Predica la caridad "y no el libertinaje", pues fundamentalmente su misión es de orden, y de un orden basado en una moralidad no verbal sino "original, viva, divina".

En un mundo infeliz para muchos, el tema central de la predicación misionera es que . . .

> . . .Jesús quiere entrar en vuestro corazón y echar fuera todo lo que estorba a vuestra felicidad [7].

Lo que impide la felicidad no son para ellos razones de índole económica o política sino causas esencialmente morales:

> . . . es decir, todo enojo, ira y envidia para admitir la virtud, el amor y la bondad que procede de su Espíritu Santo [8].

Así Jesús trae "los dones de un espíritu de rectitud" que permite mejorar la conducta. El "hace el hombre virtuoso en ese mundo", y "no hallándose limitado al círculo de los grandes . . . visita también la morada de la pobreza".[9] El Cristo protestante lucha "contra el pecado ligado a la mentira romana"[10] y trae un elemento fundamental al nuevo orden económico y social emergente: la regeneración. Una regeneración que pasa por la lucha contra todos los vicios morales cuyo fundamento se encuentra en el ocio. El ocioso según ellos es fundamentalmente no gobernable, pues muchas veces "el ocioso profesa ideas comunistas y quiere que se pongan en práctica"[11].

Al contrario, el hombre trabajador ve con horror "el vicio", "el apóstol del trabajo vive para su familia", pues . . .

> . . . la industria frecuentemente quita la ocasión al vicio y a los motivos que los producen [12].

El Cristo cuya vida se reduce a su discurso moral, es uno de los elementos esenciales del nuevo orden naciente. Lucha contra la ociosidad por medio de la moralidad y del trabajo. Si "las revoluciones encuentran eco en nuestra república es debido a la ociosidad" . . . por medio de la moralidad y el trabajo, nos dice *El Ramo de Olivo* de febrero de 1878, "conseguiremos que México llegue a ser grande, rico y poderoso"[13] . El divino maestro por sus principios morales está reorientando a los pobres en el buen camino, pues . . .

> . . . los hombres, como ovejas se han descarriado pero Cristo, como buen Pastor, ha venido para buscar y salvar lo que se había perdido [14].

Así como elemento céntrico del discurso misionero del inicio de las sociedades protestantes en México, Cristo tiene el papel del maestro. Enseña los principios morales que sirven a la regeneración de una sociedad que necesita del trabajo como fundamento de la explotación capitalista de la fuerza de trabajo. Está trayendo "el cielo" ligado a las virtudes individuales de una antropología que reduce al hombre a un órgano: el corazón entendido como el centro de condenación o redención de la persona. Pero estas virtudes individuales también se alían a las virtudes sociales ligadas al trabajo y se oponen decisivamente al pecado social cuyo eje es el ocio con sus consecuencias políticas: el desorden y la revolución[15]. El maestro revela e ilumina (ilustra) los valores del capitalismo dependiente emergente, ocultando[16] (como toda ideología) que precisamente el trabajo será el espacio donde se negarán (no individualmente sino colectivamente) estos valores ideales. De esta contradicción surgirá la necesidad de modificar la Cristología después de la revolución mexicana.

2. EL CRISTO OBRERO Y REVOLUCIONARIO OPUESTO AL CRISTO LIBERAL

Con la revolución democrático-burguesa que sacude a México durante la década de los años 1910 y que mantendrá su proyecto hacia el fin de los años 1930, surge en el seno de las sociedades religiosas protestantes un nuevo discurso cristológico. Este nuevo lenguaje formulado exclusivamente por el nuevo liderazgo nacional es el fruto de la toma de conciencia por numerosos pastores y laicos de los problemas sociales producidos por el desarrollo del capitalismo dependiente bajo la conducción de la oligarquía porfirista. La mayoría de los evangélicos se lanzaron al combate defendiendo la línea constitucionalista pequeño-burguesa y reformista de la revolución, fruto de la alianza entre sectores populares (obreros y campesinos) con la pequeña burguesía urbana y la burguesía empresarial. Esta conciencia nueva que aparece dentro de las filas protestantes estará alimentada desde afuera también por una corriente teológica surgida en Estados Unidos a partir de la década de los 1910: el evangelio social. Esta ideología surgió una vez que aparecieron las contradicciones inherentes a la fase imperialista del capitalismo, la cual había producido en los Estados Unidos fuertes concentraciones de capitales y

una urbanización acelerada con poblaciones al margen del bienestar anunciado. Pretendía predicar un evangelio reconciliador de la división entre el capital y el trabajo cuyos intereses no eran antagónicos, como lo pretendían las corrientes políticas socialistas, sino más bien complementarios, cuando unos y otros hubieran entendido a la luz del cristianismo sus responsabilidades recíprocas.

Entre los grupos protestantes de México los principios morales de la cristología liberal siguien siendo vigentes; sin embargo la parcialidad de la misión de Cristo como de la tarea de la iglesia parece ubicarse del lado de los pobres. Así lo expresa Epigmenio Velazco, pastor metodista quien explicaba en 1916 por qué el pueblo evangélico ha sido partidario de la revolución: eso . . .

> Consiste en que los ideales de la revolución están de acuerdo con los principios del evangelio . . . A nadie se le oculta que el verdadero evangelio hace del hombre un acérrimo partidario de la honradez, de la verdad y de la justicia; hace de él un enemigo irreconciliable de toda forma de inmoralidad y émulo de Jesucristo, cuyos altos principios profesa y practica de corazón; naturalmente toma el partido del pobre y del humilde, del oprimido y el que llora en tanto que aborrece a los malvados, a los tiranos y a los verdugos [17].

Frente al auge de las fuerzas populares y la expresión política populista surgida con la crisis del capitalismo a escala mundial, el protestantismo mexicano puede subrayar que "el cristiano protestante es para el pueblo; su régimen es del pueblo y sus simpatías están con el pueblo".

Jesús viene a ser un antecedente de los movimientos revolucionarios modernos, pues él . . .

> . . . en los campos de Judea, había presentado ya en términos inequívocos todo eso, diciéndonos que el Reino que El venía a establecer tenía por base precisamente la justicia, la paz y el amor [18].

Es interesante notar que a partir de estos años la cristología protestante liberal en México está superada por una cristología militante y "revolucionaria" que incluye precisamente términos como el de la justicia, totalmente ausente anteriormente, y el concepto del reino que aparece como

central. Si la iglesia evangélica está del lado de los pobres y oprimidos como lo subraya en 1922 el profesor Victoriano Báez, no apoya ninguna forma de violencia, pues "los ricos son nuestros prójimos". La meta es que ellos contribuyan también "a levantar al pobre y a obtener un equilibrio social justo y razonable" [19]. El mismo autor apunta que "tomando pasajes de distintos capítulos del evangelio se forma un cuerpo de doctrina formidable" sobre la cuestión social. Y en fin puede afirmar que "Cristo fue el predicador socialista más grande que jamás hayan contemplado los siglos" [20].

Jesús viene a ser "el divino obrero" y frente a la lucha entre el ala más radical del movimiento obrero y el sector reformista controlado por la pequeña burguesía en el poder, se puede afirmar en *El Mundo Cristiano* de 1926 que "habiendo Jesús pertenecido a la clase obrera, tiene derecho a pedir un sitio en los concilios obreristas" [21]. En otras palabras, las iglesias tienen por su propia herencia un espacio reservado en la reivindicación obrera. Sin embargo, este Jesús para muchos . . .

> . . . no fue revolucionario, pero expresó verdades que aplicadas en la vida del mundo cambiarían completamente los motivos y las acciones de los hombres[22].

El carácter de clase de Cristo por su nacimiento y su obra aparece fuertemente subrayado durante estos años. Así se destaca que . . .

> Jesús fue un obrero de la materia antes de ser un obrero del espíritu, fue pobre antes de llamar los pobres a su mesa, a la fiesta de su Reino[23].

Sus oficios fueron . . .

> . . . de los 4 más antiguos y más sagrados: los del campesino, del albañil, del herrero y del carpintero [24].

Estas afirmaciones, que sin embargo siempre fueron matizadas por el carácter pacífico y reconciliador de la misión de Cristo, hacían eco de posiciones más radicales que se oían en la cámara de diputados. Así en 1927 el diputado Soto y Gama pudo decir:

> Yo sin temor pido y sigo gritando que enarbolemos la bandera de Cristo; que alguna vez se oiga una voz diciendo que Cristo vino al mundo no a apoyar a los ricos, a los estados sociales basados en la explotación y en la infamia, sino a levantar a los pobres. Si alguna vez volviera Cristo, estaría con los revolucionarios [25].

El Cristo protestante de los años 1920 está muy lejos aún del Cristo partidario exclusivo de una clase social. Es un Cristo manipulado con el fin de renovar el discurso evangélico en una situación de crisis económica y social, en donde las iglesias tienen que mostrar su compromiso con los cambios que ocurren, pero la ideología tiene por función el ocultar el camino radical hacia el cambio para enfatizar una vez más la necesidad moral y espiritual del cambio social. Es ejemplar al respecto este texto de Santiago Flores en torno a la misión social de Jesús:

> Jesús no olvidó darnos las más grandes verdades para la perfecta organización social. Leed el Sermón de la Montaña. Es todo un libro que en esquema contiene toda la ciencia social indispensable para la redención humana. Fijaos bien que él habla de perfección individual antes que social porque es a los individuos a quienes hay que salvar y no a las instituciones primero [26].

Así las sociedades religiosas protestantes mexicanas logran adaptar su cristología a las circunstancias sociales y políticas. El Cristo viene a ser un "revolucionario", un socialista, pero de un toque distinto a la doctrina que desarrollan las organizaciones obreras más radicales, que ven muy bien en las instituciones religiosas tanto católicas como protestantes un enemigo de clase. Las católicas por ser ligadas a un orden reaccionario, y las protestantes por ser el barniz ideológico de un régimen reformista burgués. Al momento de la máxima radicalización de la revolución mexicana bajo el régimen del general Cárdenas y el auge de movimientos revolucionarios anticlericales, las iglesias evangélicas lograron poner a luz su origen popular y aún empezaron a entender las raíces de la explotación, pero nunca imaginaron el cambio en términos de revolución y ruptura, sino en términos de evolución y reforma [27]. Y eso en nombre de una cristología que se dirigía tanto al pobre como al rico, y cuyo

contenido seguía siendo moral e individual. Una vez pasadas las crisis y la tormenta, el viejo discurso liberal podría reaparecer no tocado.

3. EL CRISTO NEO-LIBERAL Y FUNDAMENTALISTA

Es interesante anotar que el fin del discurso populista dentro de las iglesias evangélicas mexicanas corresponde exactamente al fin del populismo y al principio de un capitalismo agresivo y dependiente bajo la conducción de la burguesía empresarial. Frente a los temores surgidos del énfasis marcado en el ateísmo inherente al socialismo, y frente a la división del mundo en dos bloques antagónicos correspondientes a la guerra fría, los ideólogos protestantes van a insistir más y más sobre una figura ideal de Cristo. Los textos de Federico Huegel, publicados por la *Nueva Democracia* a partir de 1940, son muy reveladores al respecto. Sin embargo, nos parece que vale la pena fijarnos en la continuidad de la teología liberal al nivel popular a través de todos los años de crisis, transmitida por el más potente portavoz; el himnario [28] . De hecho, es interesante estudiar los *Himnos Selectos* de Vicente Mendoza, los cuales ente 1904 y 1952 tuvieron 10 ediciones sucesivas y aumentaron de un número inicial de 40 a más de 300 cánticos, de los cuales la mayoría tienen un contenido cristológico.

Jesús aparece como "el Rey soberano", pero como un rey "paciente y humilde a mi lado" (103). Cristo aparece como "el dulce amigo", (116) el amigo que asegura una protección, pues también es "el piloto" (114) que conduce a la embarcación en el mundo agitado. El autor aún puede insistir, "él me conduce, cual tierno pastor, lleva mi vida por sendas de paz" (125). Es un Cristo que tiene "tiernos brazos" que salvan (123) y "tierna voz y un amoroso pecho" donde "siempre reposaré" (64).

Este Cristo pacífico otorga fundamentalmente la "seguridad" (82), pues "nada se teme que venga el conflicto". Así conviene seguir a Jesús" porque "trae gozo inefable" (86). Este gozo se logrará si uno respeta la regla de oro: "Obedecer y confiar en Jesús, es la regla marcada para andar en la luz" (95). Este Cristo otorga una "paz inefable" (98), "dulces

bondades" (104), "abundancia" (105), y más que todo "felicidad" (110–209–292–108).

Unico sobreviviente de los tiempos del populismo, descubrimos un "himno del servicio social" (234) "donde en un mundo angustiado que espera" de cada cristiano la ayuda eficaz" . . . donde "Las masas se agitan en sombra y dolor"y "se violan muy nobles y santos derechos" . . . Cristo manda a los cristianos a "compartir el bien que él nos da".

Podríamos buscar aún más citas y referencias. Todas tenderían a transmitir esta imagen de un Cristo pacífico, tan elevado sobre toda realidad social, que trasciende de manera radical todo conflicto en la paz del ánimo del converso. Este Cristo no ha dejado de ser el Cristo dominante del protestantismo aún durante los tiempos en las cuales los dirigentes tuvieron que transformar y adaptar este Cristo a las circunstancias políticas. Incluso podemos decir que con la pérdida de todo proyecto histórico de parte de las iglesias protestantes, el Cristo dominante en la literatura evangélica de hoy se ha vuelto conversionista de almas, un Cristo obsesionado con el crecimiento de la iglesia y que ha perdido totalmente la perspectiva del reino. Este Cristo perdió hasta su función "ilustradora", su función educadora ligada al poryecto liberal. Desde que este proyecto quedó superado por las capacidades económicas del estado moderno, le queda al Cristo protestante mexicano replegarse sobre la defensa de los valores individualistas de la clase media mexicana en el sentido específico que Juan Mackay atribuye al siglo de presencia protestante en América Latina:

> Difícil es concebir algo más necesario en la vida espiritual del mundo ibérico que esa preocupación religiosa personal que al protestantismo prende . . . esa afirmación de que en Jesucristo y por medio de Jesucristo puede todo hombre que así lo desee acercarse al Eterno y entrar en comunión con El [(29)].

El divino maestro y el divino obrero han sido sustituidos por el monarca celestial que gobierna un reino espiritual cuyos límites han sido establecidos en la esfera individual y aún más, al nivel espiritual y moral. Estamos muy cerca de una ideología de tipo gnóstico y del dualismo helenista, el cual nunca pudo borrar totalmente del monismo judío su comprensión de un reino y de un mesías histórico.

4. EL CRISTO REVOLUCIONARIO

A partir de los años 1960, a raíz del desarrollo de los conflictos sociales y ante la imposibilidad de que el sistema capitalista dependiente solucionara los problemas económicos del pueblo, cristianos surgidos del protestantismo histórico mexicano han tomado conciencia de la necesidad de una nueva ideología que puede responder a las situaciones de opresión. En primer lugar, este movimiento conocido como movimiento ecuménico (por su carácter interconfesional como por su vínculo con el Consejo Mundial de las Iglesias) tomó un matiz antieclesial al reaccionar fuertemente a la ideología dominante dentro de las sociedades religiosas mexicanas, y particularmente en contra del Cristo irénico y espiritual. Se expresó esencialmente con la negación del Cristo dominante.

Las declaraciones del pastor metodista Enrique Lomas hechas al tribunal Russell, son muy representativas al respecto:

> Los misioneros —dice Lomas— nos han transmitido una teología perfectamente adaptada a sus planes de dominación. Nos han dado un Dios capitalista, un Cristo insípido, conformista, incapaz de ayudar a los oprimidos. Han tomado ventaja de la buena fe de los que se han sentido llamados al servicio de Dios, un Dios que siempre toma partido de los blancos, de los potentes y que mira con desconfianza a la gente pobre y no blanca [30].

Con la emergencia de una conciencia revolucionaria dentro de las filas de pequeños grupos de cristianos protestantes y católicos, surge una nueva comprensión de la imagen cristológica. Ya no es más la comprensión de un Cristo que sea obrero, sino de un Cristo que se ha comprometido exclusivamente con los pobres y que desde los pobres llama a ricos y pobres a una conversión radical, la cual no es suficiente en sí misma sino que tiene que pasar por la mediación necesaria de los instrumentos políticos (y si es necesario militares) de la liberación de los pobres.

Este Cristo es un Cristo revolucionario y latino-americano. El Cristo que inspira la acción de un Camilo Torres, y que motiva la participación en las luchas campesinas

de los años 1950 de un pastor metodista llamado Rubén Jaramillo. Este Cristo entra en rebeldía abierta contra los otros Cristos que lo han precedido. Predica el amor y la vida en un mundo cuyas estructuras son mortíferas. Predica la conversión no solamente del individuo como militancia revolucionaria sino también subraya la dimensión terrenal y estructural del reino donde manará leche y miel para todos, pues será un reino de justicia y paz.

Una canción surgida al calor de la lucha de un pueblo cristiano latinoamericano nos parece que ilustra mejor que todo discurso esta nueva imagen del Cristo en la conciencia cristiana revolucionaria: "Cristo ya nació en Palacagüina . . . María sueña que el hijo igual que su tata sea carpintero; pero el cipotillo piensa mañana quiero ser guerrillero".

II. CONCLUSIONES

Las sociedades religiosas protestantes se insertaron, viniendo desde afuera, dentro de la formación social dependiente. Acompañaron el proceso de modernización ligado a la implantación del modo de producción capitalista y contribuyeron, al nivel de la superestructura, a difundir una cosmovisión y comprensión del mundo afín a este modo de producción. No sorprende que el pensamiento de estas sociedades religiosas en torno a la persona de Cristo haya evolucionado según la realidad histórica de la formación social mexicana marcada por la dependencia de los países capitalistas del centro. Como lo apunta Jurgen Motmann; . . .

> . . . la historia de la fe cristiana nos muestra desde sus comienzos . . . que los títulos de Cristo, mediante los que las comunidades expresaban su fe y su esperanza, han estado condicionados por la historia, han variado según las épocas y su contenido ha sido asimismo diferente. De la misma manera que ellos, ha variado la autocomprensión de la iglesia a lo largo de los tiempos. La imagen de Cristo y de la iglesia reflejan siempre "el espíritu de la época", las circunstancias político-económicas y las condiciones socio-culturales en las que vivían las comunidades [31].

Como toda ideología, la "cristología" a la vez legitima las relaciones sociales de producción y las absolutiza como

inmutables. Los Cristos "divino maestro" y "monarca celestial" corresponden a dos fases del desarrollo hegemónico del capitalismo en México. Sin embargo, la ideología tiene también una cierta autonomía relativa, ligada a la función de "protesta" social que carga a través de la tradición la imagen del Cristo solidario de los pobres y oprimidos. En la situación de crisis de la hegemonía económico-política, resurge una interpretación de Cristo que había sido borrada o dejada a un papel secundario.

Ya la imagen de Cristo no sirve para afirmar la sociedad, sino más bien para "contestarla" en el caso del Cristo obrero con metas reformistas. Esta "contestación" se hace desde dentro de la sociedad capitalista dependiente con el fin de humanizar las relaciones entre capital y trabajo, como se decía. Ahora parece surgir una tercera función mucho más radical de la imagen de Cristo, también en un momento de crisis del capitalismo. La imagen del Cristo guerrillero ejerce una función de protesta en contra de la sociedad global con el fin de transformarla.

NOTAS

(1) Wood, Thomas B., "South America as a mission field", in *Protestant missions in South America,* student volunteer movement for foreign mission, New-York, 1900, p. 213.

(2) Garza Mora, Leandro "El cielo", *Ramo de Olivo,* Matamoros, Nov. 1875. tomo 3, N° 11, p. 93.

(3) "Editorial", *El Heraldo,* Ixtapan de Oro, Marzo 31 de 1875, p. 67.

(4) Bushnell, Horacio, "El carácter de Jesús", en *El Heraldo,* Ixtapan del Oro, junio 29 de 1875, p. 126.

(5) Bushnell, Horacio, "El carácter de Jesús", en *El Heraldo,* Ixtapan del Oro, julio 19 de 1875, p. 133.

(6) Bushell, Horacio, "El carácter de Jesús", en *El Heraldo,* Ixtapan del Oro, agosto 10 de 1875, p. 151.

(7) *Ramo de Olivo,* Matamoros, marzo 1874, Tomo 2, N° 3 p. 17.

(8) Ibidem. p. 17.

(9) Garza, José María, "A los hijos de mi patria", en *Ramo de Olivo,* Matamoros, abril 1875, Tomo 3, p. 38.

(10) *Heraldo,* Toluca, 25 de julio de 1879, N° 106.

(11) Espinosa Rodrigo, "La ociosidad", en *Ramo de Olivo,* Matamoros, N° 2, 1878, p. 15.

(12) Editorial, *Ramo de Olivo,* septiembre de 1878, Tomo 5, N° 9, p. 65.

(13) Espinosa, Rodrigo, "La ociosidad", en *Ramo de Olivo,* Matamoros, febrero de 1878, Tomo 5, N° 2, p. 15.

(14) "El buen pastor", editorial, en *El Heraldo,* Toluca, 28 de septiembre de 1877, p. 18.

(15) Como lo subraya bien Willems, Emilio, *Followers of the new faith,* Vanderbit Univ. press, 1966, p. 11: "Como en América (Estados Unidos), el misionero empezó de la presuposición que el hombre y Dios debían construir juntos un mundo decente".

(16) Se puede consultar en particular como ejemplo de la ideología del misionero el libro de Butler, John W., *Sketches of Mexico,* Hunt and Eaton, New-York, 1894.

(17) Velasco, Epigmenio, "Por qué el pueblo evangélico ha sido partidario de la Revolución", en *El abogado Cristiano,* México, julio de 1916, Tomo XI, p. 473.

(18) "El problema obrero", *El Mundo Cristiano,* México, D.F., 26 de enero de 1922, p. 75.

(19) Báez, Victoriano, "Las necesidades de la hora", en *El Mundo Cristiano,* México. D.F., 1922, p. 796.

(20) Báez, Victoriano, Ibidem, p. 797.

(21) "Jesús el divino obrero", editorial, *El Mundo Cristiano,* México, D.F., 1926, p. 260.

(22) "¿Fue Jesús un revolucionario? ", *El Mundo Cristiano,* México, D.F., 1926, p. 111.

(23) "El Carpintero", editorial, *El Mundo Cristiano,* México, D.F., 1926, P. 353.

(24) "El Carpintero", ibidem, p. 353.

(25) Soto y Gama, discurso en la cámara de diputados, *El Mundo Cristiano,* México, D.F., enero de 1927, p. 10.

(26) Flores, Santiago G., "La misión social de Jesús", *El Mundo Cristiano,* México, D.F. enero 8 de 1925, p. 38.

(27) Cf. el documento publicado en 1934 por el Comité ejecutivo del Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas de México, intitulado *"El Cristianismo evangélico en México, su tradición histórica, su actuación práctica, sus postulados sociales",* México, D.F., 1934.

(28) Mendoza Vicente, *Himnos Selectos,* Editorial Jakez, México, D.F., 1952. Al lado de cada cita aparece entre paréntesis el número del himno.

(29) Mackay, Juan, *El Otro Cristo Español,* C.U.P., México, 1952, p. 260.

(30) Lomas Arellano, Enrique "The gospel: opium or message of liberation", en *IDOC Bulletin,* noviembre 1975, págs. 12–16.

También retomado en Macín, Raúl, *Una casa sin puertas,* Ed. Cencos, México, 1976.

(31) Moltmann, Jurgen, *La iglesia fuerza del espíritu,* Sígueme, Salamanca, 1978, p. 90.

BIBLIOGRAFIA PARA EL ESTUDIO DE LA HISTORIA DE LA TEOLOGIA PROTESTANTE EN MEXICO

A. MONOGRAFIAS

I. El liberalismo 1870–1910

Pressly, Neil E. *Reglamentos de la Iglesia presbiteriana asociada reformada,* imprenta universal de Vapor, México, 1887.

Butler, William, *Mexico in transition,* New-York, Hunt and Eaton, 1892.

Butler, John Wesley, *Sketches of Mexico,* Hunt and Eaton, New York, 1894.

Holding, Nanie Emory, *A decade of mission life in Mexican mission homes,* House of Methodist Episcopal Church, south, Nashville, 1895.

Winton, George B. *A new era in old Mexico,* Nashville, Tenn., Publishing house Methodist episcopal church south 1905.

Buther, John Wesley, *Mexico coming into light,* ed. Jeannings and Graham, Cincinnati, 1907.

Brown, Hubert, *Latin America,* New-York, ed. by young people missionary movement of the USA and Canada, 1909.

Rankin, Melinda, *Veinte años entre los Mexicanos,* Mexico, Casa Unida de Publicación El Faro, 1958 (reedición).

Estudiar los escritos de:

Pascoe, Juan, en *EL HERALDO,* periódico cristiano evangélico independiente publicado por el mismo desde Toluca y luego Ixtapan del Oro de 1875 hasta 1887. Redactaba los editoriales.

Garza Mora, Leandro, en *El Faro,* periódico presbiteriano de 1885 hasta 1911. Uno de los fundadores mexicanos del presbiterianismo.

II. El evangélico social: 1910–1940

2.1. Monografías en español y/o escritas por teólogos Mexicanos y Norteamericanos.

Mathews, Shailer, *Estudios de socialismo cristiano,* Mexico, ed. El Faro, 1918.

Báez Camargo, Gonzalo, *Hacia la renovación religiosa de hispanoamérica* México, C.U.P., 1930.

Báez Camargo, Gonzalo, *El porqué del protestantismo en México,* México C.U.P., México, 1930.

Báez Camargo, Gonzalo, *Principios y método de la educación cristiana,* México, 1933.

El Cristianismo evangélico en México, su tradición histórica, su actuación práctica, sus postulados sociales, Concilio Nacional de Iglesias, México D. F., 1934.

Báez Camargo, Gonzalo, *La verdad y los errores del marxismo,* México, C.U.P., 1934.

Báez Camargo, Gonzalo, y Kenneth Grubb, *Religión in the republic of México,* New-York, World dominion press, 1935.

Rembao, Alberto, *Lupita,* New-York, Friendship press, 1935.

Huegel, Federico, *The cross of Christ, the throne of God, London, Marshall,* Morgan and Scott, 1935.

Rembao, Alberto, *Mensaje, movimiento y masa,* Buenos Aires, La Aurora, 1938.

Rembao, Alberto, *Meditaciones neoyorkinas,* Buenos Aires, La Aurora, 1939.

2.2. Monografías en inglés.
Escritas por Misioneros:

Dale, James, *Mexico and our Mission,* Lebanon pa., Sowers ed., 1910.

Winton George, *Mexico today,* New-York, Missionary education movement, of the USA and Canada, 1913.

Drees, Adan, *Thirteen years in Mexico,* New-York, the abingdon press, 1915.

Salmans, Levi B., *Médico-evangelism in Guanajuato,* Guanajuato 1919.

Eaton, James Demarest, *Life under two flags,* New-York, Barnes and Co. 1922.

Ross, William, *Sunrise in Aztec Land,* Texas presbiterian committe of publication, 1922.

Wheeler, Day and Rodger, *Modern missions in Mexico,* Filadelfia, The Westminster Press, 1925.

Chastain, James G., *Thirthy years in Mexico,* New-York, the abingdon press 1927.

Inman, Samuel *New aspects of christian work in Mexico,* mimeo, 1934.
Ireland, Elma, *Fifty years with our mexican neighbours,* the bethany press, 1944
Halliday, W. C., *Mexico looks up,* ed. Par, Río Verde, México, 1951.

III.- Desarrollismo: 1940–1960
(Neo-fundamentalismo)

Conferencia nacional de obreros evangélicos, enero 17–19 de 1940, México, Publicaciones del concilio nacional evangélico de México, s.f.
La misión de la iglesia en la hora presente, primer congreso nacional evangélico, CUP, México, 1940.
Merle, Davis, *La base económica de la iglesia evangélica en México,* Londres, Nueva York, Concilio internacional misionero, 1941.
Huegel, Federico, *Cumbres de redención,* México, C.U.P., 1943.
Rembao, Alberto, *Democracia trascendente,* México, C.U.P., 1945.
Montemayor, Cosme, *El protestantismo en México.* México, Casa Presbiteriana de publicaciones, 1945.
Báez Camargo, Gonzalo, *El protestantismo en iberoamérica,* Buenos Aires, La Aurora, 1946.
Báez Camargo, Gonzalo, *El artista y otros poemas,* Buenos Aires, La Aurora, 1946.
Huegel, Federico, *Luces sobre el sendero,* México, C.U.P., 1948.
Báez Camargo, Gonzalo, *El oasis (drama de navidad),* México, C.U.P., 1949.
Rembao, Alberto, *Discurso a la nación evangélica, apuntes para un estudio de la transculturación religiosa en el mundo de habla española,* Buenos Aires, La Aurora, 1949.
Rembao, Alberto, *Chihuahua de mis amores,* México, 1949.
Huegel, Federico, *Flor de santidad,* México, C.U.P., 1950.
Báez Camargo, Gonzalo, *Las manos de Cristo,* México, C.U.P., 1950.
Báez Camargo, Gonzalo, *El protestantismo del doctor Mora,* México sobre tiro de "Historia mexicana", Vol. III, N° 3, enero marzo 1954.
Primer Congreso de Iglesias evangélicas, ponencias y resoluciones, Guadalajara, mayo de 1956, Comision editorial, San Luis Potosí, 1956.
Báez Camargo, Gonzalo, *Los manuscritos de Qumrán,* México, C.U.P., 1957
Rembao, Alberto, *Pneuma, los fundamentos teológicos de la cultura,* México, Centro Evangélico unido, C.U.P., 1957.
Báez Camargo, Gonzalo, *La tarea de los cristianos en la era atómica y de los satélites,* México, ed. Luminar, 1959.

IV. Social democracia: 1960—1980
(Fundamentalismo versus teología de la liberación)

Báez Camargo, Gonzalo, *Protestantes enjuiciados por la inquisición en Iberoamérica,* México, C.U.P., 1960.

Báez Camargo, Gonzalo, *la nota evangélica en la poesía hispano americana,* México, ed. Luminar, 1960.

Báez Camargo, Gonzalo, *El Comunismo, el cristianismo y los cristianos,* México, C.U.P., 1960.

Báez Camargo, Gonzalo, *Genio y espíritu del metodismo wesleyano,* México, C.U.P., 1962.

Semblanza bio-bibliográfica de Gonzalo Báez Camargo, 1913—1963. México D.F. Costa Amic, 1963.

Huegel, Báez Camargo y otros, *Los protestantes y el segundo concilio Vaticano,* México, C.U.P., 1964.

Macin Raúl, *La base bíblica y arminiana del credo metodista,* Mexico, Tésis, Miemo, 1964.

Macin Raúl, *Casi cristiano,* México, CUPSA, 1964.

Huegel Federico, *That old serpent the devil,* Grand rapid, Michigan, Zondervan, 1966.

Macin, Raúl, *La verguenza de Dios,* ediciones ISAL, México, 1970.

Macin, Raúl, *Jaramillo, un profeta olvidado,* Montevideo, Tierra Nueva, 1970.

Báez Camargo, Gonzalo, *A la casa del señor iremos,* México, Comision de literatura, 1970.

Gaxiola Manuel, *La serpiente y la paloma,* South pasadena, Cal. William Carey library, 1970.

Báez Camargo, Gonzalo, *Una exhibición de ignorancia y mala fe,* México, Arte y periodismo, 1971.

Báez Camargo, Gonzalo, *URSS, cárcel del pensamiento,* México, Arte y periodismo, 1971.

Báez Camargo, Gonzalo, *Para que el mundo crea (reflexiones sobre la unidad cristiana)* México, Costa Amic ed., 1971.

Báez Camargo, Gonzalo, *Voces perdurables de nuestro tiempo,* México, C.U.P., 1971.

Báez Camargo, Gonzalo, *Los protestantes en la revolución mexicana"* en Estudios ecuménicos, 1971/11, pp. 14—16.

Macin Raúl, *Mendez Arceo, político o cristiano,* México, ed. Posada, 1972

Nuevas formas de educación teológica para el proceso de liberación en América Latina, en Movimiento Resurrección Seminario Bautista de México 1972.

Macin, Raúl, *Zapata 1973,* México, editorial hombre nuevo, 1973.

Macin Raúl, *Los protestantes en México,* en Cristianismo y sociedad, XI, N° 38, 1973, pp. 3—5.

Semblanza bibliográfica de Gonzalo Báez Camargo, México, Costa Amic., 1973.

Báez Camargo, Gonzalo, *Biografía de un Templo,* Centro de estudios históricos dél Metodismo en México. México 1973.

Huegel, Federico, *¿Porqué Jesús? un encuentro inspirador y retador,* México C.U.P., 1974.

Macin Raúl, *A la Vida,* ed. Isal, México 1974.

Macin Raúl, *Medios de comunicación y mitos alienantes,* en Contacto, Año 2 N° 4, Agosto 1974.

Huegel Federico, *Florilegio de sermones,* México, CUP, 1976.

Lomas Enrique, *"Penetración imperialista por medio de las iglesias protestantes en México,* Informe ante la última sesión del tribunal Russel, enero 1976, Roma, cf. CIDOC.

Macin Raúl, *Una casa sin puertas,* México, Cencos ed. 1976.

Macin Raúl, *La iglesia hoy, clero de derecha o clero de izquierda,* México posada, 1976.

Macin Raúl, *Eva no fue una mujer,* Buenos Aires, Tierra Nueva, 1977.

Macin Raúl, *Lefevbre, obispo maldito,* México, Posada, 1977.

Macin, Raúl, *A la muerte de la muerte,* poemas, Col. Testimonios, Cencos 1977.

Gaxiola Manuel, *Pasado, presente y futuro del protestantismo en México,* mimeo, México, 8 p.p. 1977.

Gaxiola, Manuel, *Some trends in Latin american pentecostalism,* mimeo, México.

Gaxiola Manuel, *La cuestión no dilucida,* Mimeo, México, pp. 5, 1977.

Báez Camargo, Gonzalo, *Breve historia del canon bíblico,* México ed. Luminar, 1979.

Báez Camargo, Gonzalo, *Marxismo, ciencia pura o ciencia ficción,* México, ed. Jus. 1979.

Báez Camargo, Gonzalo, *"Protestantismo en iberoamérica",* en Opiniones internacionales, Junio 1979, vol. 2, N° 12.

Macin Raúl, *Lectura revolucionaria de la biblia,* México, ed. Diógenes, 1979.

Poza Baca Rafael. *Nuestras Raíces, Unión Nacional Bautista de Jóvenes,* México, 1979.

B. PERIODICOS

1. Liberalismo: 1870–1910

Presbiterianos

El Faro, México D.F. 1885–1911.

Metodistas

El Abogado Cristiano, México D.F., 1877–1913.

Bautistas

La Luz Bautista, México D.F. 1885–1886.
El Cristiano Bautista, Monterrey Mayo 1904-Abril 1910.

Sociedad de los Amigos

El Iris de Paz, Matamoros, enero-oct. 1876.
El Ramo de Olivo, Matamoros, 1874–1875 y 1877–1878.
El Ramo de Olivo, Cd. Victoria, enero 1905-dic. 1906.

Congregacionales

El Testigo, Guadalajara, enero-dic. 1901
enero-dic. 1905
enero 1910-dic. 1911

Independiente: misión inglesa

El Heraldo, Toluca enero 1875-dic. 1875.
enero 1877-junio 1880
El Heraldo, Ixtapán del Oro, Nov. 1880-julio 1884.
Agosto 1884-sept. 1887

2. Populismo y evangelio social: 1910–1980

Presbiterianos

El Faro, México D.F., 1917–1918.

Metodista

El Abogado Cristiano, México D.F., 1916–1918 y 1928.

Bautistas

La Luz Bautista, Monterrey nov. 1927-oct. 1931.
El Atalaya Bautista, El Paso, Texas, julio-dic. 1925
El Bautista, León, enero-dic. 1911.

Interdenominacional

El Mundo Cristiano, México D.F., 1920–1928.

3. Desarrollismo y social democracia: 1940–1980

El Faro (Presbiteriano)
El Evangelista Mexicano (Metodista).
Presencia (Metodista).
La Luz Bautista (Bautista).
Taller de Teología (Comunidad Teológica de México)

C. HIMNARIOS

Mendoza Vicente, *Himnos Selectos,* México ed. Jakez, 1952.
Himnario Metodista, México D.F. 1948.
El Nuevo Himnario Popular, Casa Bautista de Publicaciones. El Paso, 1959.

D. SERMONES

The American National preacher, New York, Dickinson ed., 1834.
Gutiérrez Cortés, Rolando *Sermones,* en el Boletín de la Iglesia Bautista Horeb, México D.F. 1975–1980.

CARMELO ALVAREZ

El pensamiento protestante en Puerto Rico

El protestantismo llega a Puerto Rico a fines del siglo XIX como parte de la invasión norteamericana. Se habían realizado algunos intentos antes de esa fecha, pero fueron brotes muy esporádicos.

Al llegar los norteamericanos las diferentes Juntas Misioneras se organizaron y planificaron su estrategia para establecer iglesias en la Isla . . . Los presbiterianos, luteranos, bautistas, discípulos de Cristo y metodistas se establecen durante el año 1899. Muy pronto se convencieron de la necesidad de un COMITE DE ACUERDO que funcionó como árbitro y distribuyó el trabajo por zonas. De esa manera los presbiterianos ocuparon la zona oeste, los bautistas y metodistas la sección central y los discípulos de Cristo el norte.

Hay dos elementos fundamentales que deben ser tomados en consideración para escribir la historia del protestantismo puertorriqueño y su trayectoria teológica: *El destino manifiesto y el pietismo.*

El destino manifiesto ha sido cualificado como la ideología que sustenta y preside el movimiento misionero del siglo XIX, particularmente en los movimientos misioneros de Inglaterra y Estados Unidos. Es importante no olvidar que el

siglo XIX es el "gran siglo misionero protestante" (Latourette), que coincide con el expansionismo económico de Europa hacia América Latina, Asia y Africa. Por ello todo intento misionero que surge en Inglaterra y EE. UU. es analizado y concertado dentro de los planes expansionistas ingleses. David Livingstone y Guillermo Carey son los misioneros que mejor ejemplifican esta situación.

La ideología del destino manifiesto muestra claramente un contenido teológico que ha sido determinante en el pensamiento de las iglesias protestantes puertorriqueñas. Cuando el General Mills declara a su llegada a las playas puertorriqueñas que los Estados Unidos vienen como portadores de la Libertad, como gente libre que vive en justicia; a traernos prosperidad, lo hace bajo el signo de una civilización cristiana. El presidente McKinley en una ocasión expresó que no se podía abandonar a Puerto Rico y a Las Filipinas a su propia suerte porque era Dios quien responsabilizaba a los Estados Unidos del progreso y bienestar de aquellos pueblos. Era en un momento de oración que él había recibido ese llamado. El llamado misionero era a expandir esta gran civilización cristiana. Estamos frente a la cristiandad moderna.

Las iglesias en Puerto Rico han asimilado esta ideología. Creen firmemente que la fe evangélica está indisolublemente ligada al "american way of life". La misión de la iglesia es proclamar las bendiciones de ese "reino" que se ha manifestado en las instituciones democráticas de los Estados Unidos. No hay tiempo para analizar a fondo este problema, pero parte del trabajo a realizarse sobre este aspecto consiste en estudiar pronunciamientos, actas de asambleas y revistas como EL PUERTO RICO EVANGELICO para constatar la asimilación teológico-ideológica que ha sufrido el protestantismo puertorriqueño.

El pietismo constituyó un movimiento en el Valle del Rhin que conmocionó al protestantismo europeo. Su protesta inicial había sido dirigida al dogmatismo en que había caído el protestantismo. A través de una *"theologia cordis"* intentaba recuperar la visión primigenia del evangelio. Se combinaron en su teología un apego al mensaje bíblico y una cristología del dulce Jesús.

El protestantismo latinoamericano y en particular el puertorriqueño recibe el impacto de esta teología a través de los misioneros. La mayoría de los misioneros traían una fuerte carga pietista junto con la visión del destino manifiesto antes mencionado. La tarea evangelizadora era vista como un esfuerzo moralizante y un llamado para aceptar al dulce Jesús. Sería necesario analizar los sermones de misioneros y los folletos evangelísticos de las iglesias para corroborar ese contenido teológico.

Por otro lado, el evangelio que se predicó fue mayormente aquel de *las ofertas* sin enfatizar el compromiso, los retos del Reino de Dios. Hasta el día de hoy ésta es la tónica y enfoque de la predicación protestante de las iglesias puertorriqueñas. Se enfatiza, además, una fe personal, desencarnada de toda dimensión comunitaria y mucho menos política y social. Toda la predicación resulta ser moralizante, pero no transformadora. Neftalí García ha llamado a ésta una "ideología de la neutralidad".

La "ideología de la neutralidad" se sustenta sobre el principio del apoliticismo, pero defendiendo lo "justo". Sin llegar a plantearse social, económica y políticamente el problema de la injusticia, la razón fundamental por la cual existen pobres y ricos. Todo conflicto social es exclusivamente producto del egoísmo personal y convirtiendo al individuo se sanará la sociedad.

Este primer período de dominio misionero llega hasta los años 30. Esto es así porque es a partir de ciertos intentos de rompimiento con el patrón misionerista que viven algunas iglesias que se comenzarán a reconocer y a vivir conflictos entre pastores nacionales y misioneros.

Dos elementos claves surgen en este conflicto. Las iglesias intentan salir del tutelaje eclesiástico norteamericano sin plantearse el problema colonial de Puerto Rico y sin entrar en un análisis económico y político del problema. Por otro lado, entra en crisis el modelo pastoral misionero. Hasta ese momento la formación teológica y la teología pastoral que se ha formulado queda enmarcada dentro de una teología conservadora, con una ética de preservación y una eclesiología de "ensimismamiento". Todavía nos falta un estudio a fondo sobre los modelos pastorales que permita rescatar

intuiciones válidas, particularmente en el área rural de la Isla entre 1930 y 1940. Además, hay que determinar la influencia que ha tenido el liberalismo en su aspecto teológico. Los intentos de avanzada teológica estuvieron presididos por el liberalismo. La institución protestante más prestigiosa del país, el Seminario Evangélico de Puerto Rico, ha sido el baluarte y portaestandarte de la teología liberal y subsecuentemente de las teologías progresistas. Los dos teólogos que mayor impacto causaron entre las iglesias protestantes fueron Domingo Marrero y Angel Mergal, ambos formados por misioneros, pero imbuidos por las corrientes progresistas de la teología protestante en los Estados Unidos. Ambos fueron estudiantes en el Seminario Unión de Nueva York donde estudiaron con Paul Tillich y Reinhold Niebuhr. Estos dos teólogos beben en la fuente de la *teología de la crisis* (Barth, Bultmann, Brunner, Niebuhr, etc.), pero intentan "puertorriqueñizar" sus posturas teológicas. Sería necesario un estudio de los materiales inéditos de estos autores y el material disperso en revistas universitarias y religiosas de Puerto Rico. Esta es una tarea difícil, pero importante para poder aquilatar correctamente el devenir del pensamiento protestante en nuestra Isla.

Uno de los núcleos de fermento teológico durante los años 60 fue la Fraternidad de Universitarios Evangélicos. Sostenida por capellanes como el Rev. Samuel Silva se manifiesta un interés primeramente en la renovación de la iglesia y más adelante en una ética de transformación social y política.

A partir de los años 70 ocurre un fenómeno interesante dentro de las iglesias. Cuando en 1968 gana por primera vez las elecciones el Partido Nuevo Progresista (anexionista) se recrudece y aflora un sentimiento anti-comunista y pro-norteamericano muy marcado. En casi todas las iglesias se inicia un proceso de "cacería de brujas" para expulsar a los sectores progresistas entre los pastores y laicos. Se legitima dicha persecución con un "avivamiento de Dios" que está dirigido a confirmar a los verdaderos siervos de Dios y corregir la malsana "teología política y mundana". Hay mucha confusión política e ideológica dentro de este avivamiento porque algunos sectores liberales son identificados con sectores de la teología de la liberación que

todavía en ese momento son incipientes. El costo político y sobre todo el costo institucional es muy alto. Se inicia una fuga de pastores jóvenes de dichas iglesias.

Mientras ésto ocurre las clases dirigentes están teológica y políticamente viviendo en una esquizofrenia. Se refugian en posturas teológicas conservadoras, pero no pueden orientar a sectores amplios de la iglesia que exigen claridad teológica y capacidad pastoral. Parte del conflicto surge por la crisis de modelos pastorales que había arrastrado el protestantismo puertorriqueño desde los años 20. Al querer sólo adecuar los modelos pastorales norteamericanos a la realidad colonial de Puerto Rico se crea un gran vacío en la feligresía.

Hay un fenómeno político-social que tiene implicaciones eclesiológicas. Se trata de las estructuras de poder en las iglesias protestantes. Hay un elemento caudillista y una recurrencia a la autoridad centralizada que escapa incluso a los planteamientos teóricos de la mayoría de las iglesias. Una cosa son las constituciones, otra el proceso real para la toma de decisiones. Creo que este problema debe ser analizado y trabajado con detenimiento.

A través de toda esta crisis que atraviesan a las iglesias se replantea un problema que había sido ignorado. Los esfuerzos ecuménicos tradicionales se debilitaron y mostraron la crisis que sufrían las iglesias. Se podrían mencionar al Seminario Evangélico, acusado de ser el propiciador de nuevas tendencias teológicas, el Concilio Evangélico y otros. Lo importante es que las iglesias han tenido que rectificar su política ecuménica y volver a sus instituciones tradicionales porque ésta es la mejor garantía para mantener el status quo. En otras palabras, no eran las instituciones ecuménicas tradicionales las culpables de aquellos conflictos.

Los conflictos obedecían a la propia estructura de la iglesia y era necesario profundizar en su raíz social y política. La iglesia era y es un hecho conflictuado. Por otro lado, la división social iba acompañada por una discrepancia teológica sobre el modo de entender a Cristo y la encarnación de la propia iglesia. Este hecho siempre ha sido soslayado con un pretexto biblicista: la Biblia es muy clara, la salvación que Cristo ofrece es personal y el llamado es a una entrega personal. Hubo iglesias, como la Convención de Iglesias

Discípulos de Cristo, que emiten un juicio sobre el señorío de Jesucristo a partir de una interpretación espiritualista, pero con un clara intención política. Todo el que confundiera el reino de los cielos con el reino de este mundo era declarado anatema.

Otro aspecto que debe ser estudiado con detenimiento en el protestantismo puertorriqueño es el de la educación. Hay tres niveles de este problema que deben ser analizados: la educación cristiana de las iglesias locales, los colegios y los institutos y seminarios.

La educación cristiana de las iglesias locales ha sido circunscrita a la escuela dominical y los estudios bíblicos. La primera se ha encargado de mantener cautiva la creatividad de los laicos, no solo por los aspectos metodológicos que la presiden, sino por el contenido alienante y repetitivo de sus temas. Los estudios bíblicos refuerzan el criterio fundamentalista y son manipulados en función del autoritarismo de los pastores.

Los colegios se han constituido en los instrumentos de penetración ideológica del *modus vivendi* norteamericano. Todo el énfasis en el individualismo, las artes liberales y la concepción del mundo moderno se presenta con el ropaje de una educación cristiana que en sus implicaciones éticas es muy puritana. El evangelio se debe preparar para enfrentar los retos de la sociedad moderna, pero sin contaminarse con sus ''vicios'' morales. La ética individual es separada totalmente de la ética social.

Los programas educativos de los seminarios e institutos deben obedecer, según esa óptica protestante conservadora, a los patrones ministeriales establecidos por las iglesias para mantener y alimentar la fase pastoral del trabajo eclesiástico, pero no su dimensión profética. Otra perspectiva sobre el mismo problema es la que han planteado muchas iglesias al exigir que los seminarios aporten herramientras académicas en la formación de pastores, pero no desarrollar una mente crítica y reflexiva que le permita formular nuevos modelos pastorales. Los intentos realizados por el Seminario Evangélico de Puerto Rico en esa dirección han sido siempre criticados y en ocasiones censurados.

Muchos de los problemas que hemos apuntado aquí deben ser analizados a la luz de una postura teológica que permee al protestantismo puertorriqueño. Se trata de una visión incorrecta del reino de Dios. Las iglesias viven pensando en sí mismas, condicionadas por un deseo inconsciente de imitar el poderío y la grandeza de sus correspondientes denominaciones en los USA. Para ellos es vital el desarrollo económico y el crecimiento numérico como prueba de su cumplimiento de la misión. Esta percepción del reino y de la evangelización y misión de la iglesia debe estudiarse a fondo en la medida en que las iglesias continúan en su ensimismamiento y desoyendo la voz de Dios que las reta a vivir para el Reino.

¿Podrá el protestantismo puertorriqueño tomar nuevos rumbos? Los desafíos son grandes. Hay que emprender un camino difícil de confesiones, certificaciones y nuevas metas.

Debemos recobrar la utopía y tener lucidez para dar "razón de nuestra esperanza". Por siglos los puertorriqueños hemos vivido e internalizado "el miedo a la libertad". Se nos ha tildado de dóciles y pacíficos, creando de esta manera un serio problema de identidad.

Las tensiones políticas y sociales cruzan a las iglesias. En el contexto puertorriqueño es evidente la crisis que sufren las iglesias al confrontar estas realidades. Si salen de su cautiverio serán una fuerza importante de transformación.

La iglesia puertorriqueña se encuentra en la encrucijada. Mantenida bajo el patrón misionero no ha crecido teológicamente. Se ha desligado totalmente del contexto político y social donde se encuentra. Su presencia ha sido esporádica y no siempre para defender las mejores causas. Lamentablemente se ha entretenido con los conflictos internos y no ha afrontado los conflictos externos. Durante los últimos 15 años se ha visto llena de discusiones ideológicas y pugnas en la lucha por el poder.

Los proyectos ecuménicos no han prosperado, salvo contadas excepciones, debido al recelo y al exclusivismo denominacional que se implantó desde la división de la Isla por el Comité de Acuerdo. Solo el crecimiento acelerado de las zonas urbanas ha obligado a las iglesias a romper sus "zonas de influencia".

Aunque la educación teológica ha estado en demanda, los retos para encontrar alternativas viables para una educación teológica pertinente han sido infructuosos y nulos. Hace falta promover la capacidad de un ministerio puertorriqueño que se "eduque teológicamente" y se comprometa pastoral e históricamente. La iglesia puertorriqueña no saldrá de su patrón misionero hasta que no canalice su ministerio, su pastoral y su compromiso por rumbos nuevos de creatividad y pertinencia evangélicas.

Mientras el protestantismo puertorriqueño no se percate de su papel en los procesos que vive Puerto Rico hoy, no cumplirá cabalmente su misión. Ofrezco algunas sugerencias para la formulación de una pastoral puertorriqueña que debe ser el inicio de la toma de conciencia del protestantismo puertorriqueño.

1. Estudiar históricamente el protestantismo puertorriqueño desde su inicio, críticamente, para determinar dónde se encuentra la iglesia hoy.

2. Desarrollar modelos teológicos para el trabajo pastoral, partiendo de un análisis bíblico, y confrontarlo con el contexto social. Hay que plantear la pregunta, ¿qué es pastoral hoy?

3. Desmantelar las estructuras litúrgicas de las iglesias (que son, en la mayoría de los casos, totalmente norteamericanas), y buscar formas autóctonas presentes en la vida y el folklore puertorriqueños.

4. Crear proyectos verdaderamente ecuménicos que sean pertinentes para la vida de la iglesia en Puerto Rico y para la vida total del pueblo puertorriqueño.

5. Plantearse el verdadero problema de dependencia económica, religiosa y estructural que mantiene a la iglesia puertorriqueña como apéndice de las divisiones domésticas en los E.U.A. (Casi todas las iglesias en Puerto Rico están bajo los famosos "Homeland Ministries").

6. Retomar el sentido profético de la iglesia y ver la totalidad del sentido de la praxis cristiana.

7. Plantear teológicamente el problema político de Puerto Rico.

El Evangelio es anuncio y esperanza. La Iglesia es avanzada del reino que viene. La iglesia puertorriqueña deberá vivir para su Señor en el compromiso histórico. Los retos para la iglesia están en un entendimiento de la verdadera MISION: anunciar los actos salvíficos de Dios en la historia, esperar activamente el reino de Dios, promover y aumentar la vida humana. Ello constituye la finalidad del Evangelio: esa es la misión.

SEXTA PARTE

SINTESIS FINAL

ENRIQUE DUSSEL

Hipótesis para una historia de la teología en América Latina (1492-1980)

I. INTRODUCCION

En este corto trabajo pretendemos proponer sólo algunas hipótesis a fin de poder escribir en el futuro y en equipo la magna obra de una historia de la teología en América Latina. Mientras esa obra no exista nos faltará un apoyo autocomprensivo de nuestro pasado teológico. Ello sin embargo no es absolutamente esencial para la constitución de teología, pero sí lo es para su definitiva maduración. Por ello se hace cada día más necesaria una tal labor reconstructiva, que no por ello deja de ser interpretativa.

Por otra parte, cabe que lo indiquemos, se puede describir la historia de la teología *desde la teología,* es decir, partiendo de la teología misma y viendo su desarrollo interno como un *todo* abstracto, autosubsistente. Se trataría así de un proceso lógico al interior del horizonte epistemológico de la reflexión teológica. Mostraríamos entonces la evolución del fenómeno en América Latina desde el siglo XVI hasta el XX. De esta manera, quizá, la teología de un Bartolomé de las Casas o de Josué de Acosta aparecerían como poco técnicas o poco "serias" en comparación a la teología posterior, académica y universitaria de los profesores de México o Lima.

Pero si incluimos dialécticamente el *todo* teológico como *parte* de la totalidad de la existencia cristiana, y aún no cristiana, en la cristiandad de la Indias occidentales, es decir, si ascendemos de la descripción abstracta de la teología *como tal* hacia el nivel concreto de la teología condicionada por lo no-teológico (lo real dentro de lo cual la teología juega una función práctica como teoría), entonces, nuestra interpretación cambia de *sentido,* porque quizá la teología de Bartolomé, aunque menos académica, sofisticada o articulada en tratados, es más *real* (porque denuncia las contradicciones e injusticias más fundamentales de la época), mientras que la posterior es imitativa, ocultativa de las injusticias, abstracta.

Metodológicamente, entonces, es necesario situar a la teología *dentro* de la totalidad en la cual cumple su sentido, sea *dentro* del horizonte geopolítico internacional, nacional, o el de las clases sociales, o el de las motivaciones afectivas a las que responde. Un análisis ideológico-histórico puede dar así insospechados resultados. El presente trabajo no es sino una simple introducción a la cuestión, o mejor aún una mera hipótesis de trabajo.

Desearía, por otra parte, que se tuviera en cuenta lo que ya expresé en el *Encuentro de El Escorial* (julio de 1972), ya que allí propuse hipótesis para interpretar la *historia de la fe* en América Latina, mientras que ahora se trata de una *historia de la teología.* Nivel segundo o reflexivo que debe tener en cuenta el "de donde" parte: la teología parte de la fe existencial cristiana, cotidiana o popular profética.

II. PERIODIFICACION DE LA HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA

En otros trabajos hemos propuesto una periodificación de la historia de la iglesia en América Latina. Se trataría de la historia de una fe hecha praxis. Ahora proponemos como hipótesis una cierta periodificación que abra un camino en un campo sobre el que no hay hasta el presente ningún trabajo que se conozca. La *Historia de la teología católica* de Grabmann, por ejemplo, trae unas "Breves indicaciones acerca de la teología en Hispanoamérica" (1). Como es la costumbre, a la cual los latinoamericanos estamos ya habituados, nos deja

fuera de la historia. ¿Cuál ha sido el desarrollo de nuestra teología? ¿Cuáles sus períodos más importantes? ¿Cuál es el sentido de cada uno de ellos?

1. PRIMERA EPOCA: TEOLOGIA PROFETICA ANTE LA CONQUISTA Y LA EVANGELIZACION

El descubrimiento de América por españoles y portugueses significa una revolución geopolítica sin precedentes en la historia mundial. El Mediterráneo oriental, que era el "centro" de la historia desde los cretenses, pierde su primacía, dejando lugar al Atlántico norte(desde el siglo XVI hasta hoy). Por otra parte, llega al Mediterráneo y Europa en el sólo siglo XVI diez veces más de plata y cinco de oro del existente, procedente de las minas explotadas con la sangre de los indios. Es el origen de la plusvalía colonial, capital acumulado que será la base esencial de la posterior revolución industrial. Un mundo se derrumba; la Europa enclaustrada por turcos y árabes se abre al ancho mundo. Tiempo de utopías, de novedades, de descubrimientos. Cisneros en España comienza la primera reforma, edita las primeras obras críticas del nuevo y antiguo testamento a fines del siglo XV, mucho antes que Erasmo. En 1492 los Reyes Católicos, por la última cruzada medieval, toman por asalto el último reino árabe en Europa: cae Granada.

La conquista de América, que comienza desde el mismo descubrimiento en 1492, no es sólo un hecho individual sino histórico-político. Europa comenzó por España y Portugal su expansión dominadora sobre el mundo periférico. Seguirán después Holanda, Inglaterra, Francia, etc. En España, se tuvo desde 1493 la "justificación" teórica de la conquista. El papa Alejandro VI expidió la bula *Intercoetera* de 1493 en favor de los Reyes Católicos de España, por la que le permitía evangelizar esas tierras y sujetarlas a su dominio. Es así que en la *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias* (efectuada en 1681), en la primera ley del primer título del primer libro se expresa que el señorío (2) del rey de España sobre los nuevos reinos es debido a la obligación que el monarca ha contraído con la santa sede de adoctrinar en nuestra fe a los indios. De esta manera se "justifica" las praxis conquistadora desde un fundamento teórico: la bula pontificia. Toda la estructura jurídica concreta del siglo XVI hispanoa-

mericano fue, es bien claro, un tipo de *ideología*. Tras bellos principios se ocultaba, se encubría, el *sentido* real de la praxis conquistadora. El sentido encubierto era que en realidad los europeos habían dominado al indio reduciéndolo a la más horrible servidumbre. La muerte, el robo, la tortura (que era el fruto real de la praxis conquistadora) quedaba cubierta por la interpretación falsa e ideológica: la evangelización. Las bulas jugaban en la conciencia cotidiana del conquistador la misma función ideológica que la doctrina norteamericana del *Manifest destiny,* por la que Houston ocupó Texas y lo desprenderá de la nación mexicana en 1846. Todos los imperios tienen razones (irracionales) que le permiten fundar su acción dominadora; pero dichas razones son ideológico-existenciales en el nivel concreto cotidiano.

El nivel ideológico cotidiano es elevado al nivel de ciencia en el caso de algunos ejemplos teológicos, ya que la misma ciencia, en cuanto debe aceptar como principios juicios evidentes (pero con evidencia histórico-cultural), tiene un momento inevitablemente ingenuo (la ciencia no puede por definición demostrar sus principios: es decir, los principios de la ciencia no son científicos, y desde Aristóteles se sabe que son objeto de la dialéctica) (3). Es así que la ideología que sutentaba la praxis de la conquista es elevada, por un Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573) y por el mismo Francisco de Vitoria (1486–1546), al nivel de teología. Para Ginés la conquista de América y la guerra contra los indios es justa. La "causa de guerra justa *(iusti belli causa)* por derecho natural y divino *(iure naturali et divino)* es la rebeldía de los menos dotados que nacieron para servir, por cuanto recusan el imperio de sus señores; si no se los puede sujetar por otros medios, la guerra es justa", nos dice en el *Democrates alter* (4). Es evidente que Ginés sigue en esto a Aristóteles —en el tan ideológico texto sobre la esclavitud en Grecia del libro I de *La Política—,* pero también sigue a los autores medievales, aún a Tomás en aquello de *iustum dominativum* que los señores feudales tenían sobre los siervos (5), y de los otros profesores contemporáneos como Juan Mayor (1469–1550) en París que enseñaba que en América "aquel pueblo vive bestialmente *(bestialiter)* por lo que el primero que los conquiste imperará justamente sobre ellos, porque son por naturaleza siervos *(quia natura sunt servi)"* (6). Es por ello que aún enel mejor de los casos se consideró al indio un "rudo",

como un "niño" que debía ser civilizado, con poca inteligencia e inclinado a los instintos: "poco dado al celibato" decía un misionero.

El mismo Vitoria, egregio profesor de Salamanca y autor del *De indis* (1537), indica que no se puede conquistar a los indios ni por tener diversa religión, nos dice en *De iure belli* (1538), ni por derechos del rey, ni para predicar el evangelio, ni por otorgamiento pontificio, ni para oponerse al pecado *contra natura* que pudiera cumplir un pueblo aún salvaje. Pero al fin acepta que es posible la conquista cuando se impida al misionero anunciar libremente el evangelio ("libere annuntient evangelium . . . ", explica en el *Relectio de indis, quarta conclusio);* "por ello pueden ellos, a fin de evitar el escándalo, predicarles aún contra su voluntad . . . y aceptar la guerra o declararla". Por la *iniuria accepta* permite entonces el gran teólogo la conquista. "De esta conclusión también se infiere claramente que, por esta misma razón, si no se puede proveer de otro modo lo referente a la religión, es lícito a los españoles ocupar sus tierras y provincias y establecer nuevos señores y destituir a los antiguos, y *hacer las demás cosas (sic)* que por derecho de guerra son lícitas en toda guerra justa" *(Ibid.).* Véase entonces que, de hecho, el teólogo *progresista* europeo —el más avanzado de su época sin lugar a dudas, ya que en otros niveles defendió valientemente al indio— no puede evadir formulaciones ideológicas.

Las bulas pontificas desde 1493, como hemos visto, dan justificación sagrada a la conquista de América. El hecho del descubrimiento de América no influye para nada en Trento. Fracasado el intento del cardenal Jiménez de Cisneros de ocupar las Indias sin armas, la conquista será violenta, como lo será igualmente la que harán a su tiempo holandeses, ingleses, franceses y hasta alemanes (ya en nuestro tiempo en Africa). Sin embargo, se levanta un puñado de profetas, de grandes cristianos misioneros defensores del indio (7). Teológicamente queremos citar solamente a uno de ellos.

Fuera de algún hermano lego franciscano, fue Antonio de Montesinos OP (†1545) quien, por orden de su prior Pedro de Córdoba OP (1460–1525), lanzó en 1511 el primer grito crítico-profético en América. En aquel 30 de noviembre

el clérigo Bartolomé de las Casas (1474–1566) oye el sermón en favor de los indios y contra los encomenderos. Sólo en 1514 se convierte a la causa de la justicia:

> El clérigo Bartolomé andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías como los otros, enviando indios de su *repartimiento* a las minas, a sacar oro y hacer semeteras y aprovechándose de ellos cuanto más podía . . . Pero un día de pascua de pentecostés comenzó a considerar del Eclesiástico capítulo 34: "Quien ofrece en sacrificio algo mal obtenido su ofrenda es culpable. Ofrecer un sacrificio con lo que pertenecía a los pobres es lo mismo que matar al hijo en presencia de su padre". Comenzó, digo, a considerar su miseria (8).

Esta conversión profética, de un pensador que después será tan prolífero en obras como profundo y práctico en sus conclusiones, podría considerarse como el nacimiento de la *teología de la liberación latinoamericana*. El mismo Bartolomé escribirá en su *Testamento* (1564), cincuenta años después:

> Dios tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo lo merecer, para procurar y volver por aquellas universas gentes que llamamos Indias, poseedores y propietarios de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males y daños nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón y justicia, y por reducirlos a *su libertad prístina* de que han sido despojados injustamente, y *por liberarlos* [*sic*] de la violenta muerte que todavía padecen (9).

Bartolomé de las Casas al igual que un Josué de Acosta SJ (1539–1600) en el Perú, Bernardino de Sahagún OFM (†1590) en México, entre otros, son los teólogos de la primera generación o al menos de los que se enfrentaron a la realidad de su tiempo con ojos menos ideológicos que sus compañeros de conquista o evangelización. Considérese en el texto que proponemos la claridad con que expone la contradicción principal de su época y cómo muestra el ocultamiento ideológico en el que viven sus contemporáneos:

> Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque *toda ella* ha comunicado y participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas, y con tantos estragos y acabamientos de aquellas gentes, si gran penitencia no hiciere, y temo que tarde o nunca la hará, porque *la ceguedad* [¡he aquí el fruto de la ideología!] que Dios por

> nuestros pecados ha permitido en grandes y chicos, y mayormente en los que presumen y tienen nombre de sabios y pretenden mandar el mundo, por los pecados de ellos, y generalmente de toda ella, aún digo, esta *oscuridad de los entendimientos* [¡se indica nuevamente el en-cubrimiento ideológico!] tan reciente, que desde setenta años que ha que comenzaron a escandalizar, robar e matar y extirpar aquellas naciones, *no se haya hasta hoy advertido* [*sic*] que tantos escándalos e infamias de nuestra santa fe, tantos robos, tantas injusticias, tantos estragos, tantas matanzas, tantos cautiverios, tantas usurpaciones de estados y señoríos ajenos, y, finalmente tan universales asolaciones y despoblaciones *hayan sido pecado y grandísima injusticia* (10).

Para nuestro "teólogo de la liberación" el pecado sociopolítico del momento es la conquista. Esa praxis es "pecado y gravísima injusticia", pero "no se ha hasta hoy advertido" (visto) por la "ceguera" u "oscuridad de los entendimientos". Es decir, el *sentido* real de la praxis no es conocido: se trata de una ideología que encubre la realidad a todos: a los adultos y niños y también a los sabios y gobernantes.

Bartolomé no sólo se opone a un Juan Ginés de Sepúlveda (el teólogo que justifica la esclavitud natural del indio) sino que va mucho más allá que el progresista europeo Vitoria. Bartolomé reconoce que habría razón para hacer la guerra contra el indio en el caso que fuera un pueblo bárbaro o absolutamente incivilizado y que cometiera continuamente actos contra toda razón. Pero lo que pasa es que ninguna de esas condiciones se cumple entre los indios, porque de "todas las universas e infinitas gentes *a todo género* crió Dios (a los indios) las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, que hay en el mundo" (11). Bartolomé tiene un aprecio incalculable por el indio, el pobre, el oprimido. Por ello, la guerra de la conquista es absolutamente injustificada, no hay *ninguna razón* para hacerla y es necesario que se le "restituya lo que le ha sido robado y hoy roban por conquistas y por *repartimientos* y *encomiendas* y los que de ello participan no podrán salvarse" (12). Pero es más, porque "las gentes naturales de todas las partes cualquiera de ellas donde habemos entrado en las Indias *tienen derecho* adquirido de hacernos *guerra justísima* y raernos de

la faz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio" [13]. Bartolomé entonces justifica la guerra de liberación de los indios contra los europeos, en su época y hasta la nuestra. Hubiera entonces apoyado teológicamente la rebelión del valiente Tupac Amaru (1746–1782) en el Perú o de Fidel Castro en 1959 en Cuba —en la misma Cuba de su conversión profética—.

Sus tratados teológicos como el *De único modo*, la *Historia de las Indias*, la *Apologética historia sumaria* (tratado de religiosidad precristiana), cantidad de opúsculos, memoriales, defensas, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, los *Dieciséis remedios para la reformación de las Indias*, el *Argumentum apologiae, Los Tesoros del Perú*, etc., todos ellos parten de la praxis de un gran cristiano. Conquistador, cura encomendero, litigador ante reyes y cortes o consejos, organizador de experiencias agrarias, misiones y comunidades; novicio, estudiante, escritor, polemista, defensor y abogado ante tribunales; atraviesa en pleno siglo XVI más de diez veces el Atlántico, etc. Desde su praxis de defensa y liberación del indio piensa y escribe su teología militante, *teología toda ella política,* tal como lo muestra Juan Friede [14]. Pero además es una teología *histórica* [15], *concreta* [16], con sentido *antropológico* [17] y con intención *operativa* [18].

Esta *teología no-académica* o pre-universitaria, no porque esté contra la universidad sino porque fácticamente todavía no existían en América Latina esas casas de estudio, pero además porque nacía en el fragor de la lucha misma y no como fruto de exigencias más o menos artificiales de la vida de algún claustro profesoral, esta *teología crítico-profética* era *misionera,* formaba hombres de acción, clarificaba normás, descrubría pecados estructurales y personales. Todo esto anticipa en cuatro siglos la actual experiencia de la teología creativa en América Latina. Es necesario que se estudie bien el primer esfuerzo teológico en nuestro continente para encontar entre nosotros un primer modelo situado en estas costas del Atlántico del ejercicio de una correcta reflexión sobre la praxis cristiana en situación colonial, "periférica". Bartolomé vislumbró en su inicio la dominación imperial europea; enjuició en su comienzo la expansión opresora

mundial del "centro"; condenó así la totalidad del sistema que se organizaba: "es injusto y tiránico *todo* cuanto acerca de los indios en estas Indias se cometía" (19).

Esta fue la teología elaborada y sustentada en la acción de centenares de misioneros de la primera hora de nuestra iglesia latinoamericana, antes que se organizara la cristiandad de Indias.

2. SEGUNDA EPOCA: LA TEOLOGIA DE LA CRISTIANDAD COLONIAL (1553–1808)

La *segunda escolástica,* cuya época clásica se sitúa en torno de Trento (1545–1563), desde 1530 a 1630, bajo el influjo de un Vitoria, Báñez, Soto, Suarez, Molina, Juan de Santo Tomás –anunciados por Silvestre de la Ferrara y Cayetano–, en torno a Salamanca y al imperio hispánico resplandeció por su método aristotélico-tomista de comentarios, pero ya en la vía moderna que dará las bases de la ontología del sujeto tanto en un Descartes como en un Wolff –siguiendo en las escuelas franciscanas de Inglaterra el camino de donde procederá el empirismo filosófico–. Si la patrística floreció en el imperio bizantino o con el papado y sus reinos dependientes del Africa, Galia o Hispania; y si la *primera* escolástica necesitó del poder de los reinos francos, la *segunda* se apoyó en el imperio de Carlos V –emperador de España, los países Bajos y Alemania–. En poco o nada se ve en esta teología la realidad de las colonias descubiertas y explotadas; en nada se descubren los graves problemas de la pobreza en España –contrapartida de la conquista de América–. Trento sólo se centra en los problemas germánicos y para nada tiene en cuenta la enorme apertura que la aparición del Africa, Asia y América ha producido en Europa. La cristiandad moderna, el cristianismo católico, se cierra sobre Europa y comienza a poseer una especial ceguera por la exterioridad de otras culturas, pueblos, estados.

El 3 de junio de 1553, en la ciudad de México, abre los cursos universitarios de teología el profesor Francisco Cervantes de Salazar, maestro de retórica y elocuencia. Esta inauguración académica de la teología, en un claustro que otorgaba títulos como los de las universidades de Alcalá y Salamanca, es el inicio formal de una tradición que durará dos

siglos y medio. En realidad en 1538, los dominicos abrieron en su claustro de Santo Domingo, las primeras cátedras de teología para sus estudiantes. El 1 de julio de 1548 fundaban igualmente los dominicos dicha cátedra en Lima. Algo antes, en Tiripetío (Michoacán), el célebre agustino Alonso de la Veracruz impartía igualmente teología en México. Sin embargo, por real cédula de Felipe II, del 21 de septiembre de 1551, y por la bulla correspondiente, se fundaban las universidades de Lima y México. El 25 de enero de 1553, la procesión encabezada por el rector deán del cabildo Juan Negrete pasó por las calles del Reloj y de la Moneda de México, comenzando así la vida universitaria en América. En las cátedras estuvieron: en *prima,* Pedro de la Peña, OP; en escritura, Alonso de la Veracruz, OSA; en decretales y cánones, Pedro Morones; en artes, Juan de García; en leyes, Bartolomé Frías; en gramática, Blas de Bustamente, y en retórica, el arriba nombrado [20]. Durante cuatro años se cursaban los estudios. El 19 de septiembre de 1580 se funda además la cátedra obligatoria de lengua náhuatl en México y quechua o aymara en Lima. En 1630, sólo en México hay 500 alumnos, la mayoría hacen teología; sólo hay 10 alumnos de derecho civil, 14 de medicina. En 1775 han alcanzado el grado en la nombrada universidad 1.162 doctores.

Por real cédula de Felipe IV del 26 de mayo de 1622, y con bula de Gregorio XV del 9 de julio del año anterior, se fundaron colegios mayores con posibilidades de dar título académico desde la lejana Manila (Filipinas), hasta Cuba, y ya en el continente en Mérida, Puebla, San Luis Potosí en México; en Guatemala y Panamá en América central; en Caracas, Santa Fe de Bogotá y Popayán en Nueva Granada; en Cuzco, Huamanga y Quito en el Perú; en Charcas (que en 1798 es elevada a rango de universidad como Lima y México), Córdoba y Santiago de Chile en el Río de la Plata. A esto se deberían agregar muchos seminarios tridentinos donde se enseñaba teología, como el famoso colegio Palafoxiano de Puebla fundado en 1641, que también hubo en Guadalajara y Oaxaca. Además los colegios jesuitas daban igualmente títulos, desde 1578.

El joven estudiante, en la brillante Lima del siglo XVII, comenzaba sus cursos en torno al 19 de octubre y los terminaba el 31 de julio. Su curso de *prima* comenzaba a las

8,15 horas hasta las 9,15, a la que le seguían quince minutos de repetición. A las 9,30 comienza *secunda* y a las 10,30 había repetición a cargo de los alumnos. Por la tarde de las 14 a 14,30, clase de quechua, a partir de esa hora clase de moral o escritura. Los sábados había "sabatinas" o defensas de tesis; una vez por mes la más importante; y una vez por año las grandes disputas. La *segunda escolástica* reinaba indiscutidamente. En lógica Aristóteles, en teología la *Summa* de Tomás de Aquino en sus diversas interpretaciones salmanticense (dominicos), suareciana (jesuitas), agustina y escotista (franciscanos).

México brilló en el "siglo de oro", el siglo XVI; Lima en el siglo XVII, de cultura barroca; Chuquisaca o Charcas en el siglo XVIII, el del humanismo jesuita (hasta 1767 en que fueron expulsados). Tomemos algunos ejemplos del siglo XVI. Desde una fuerte formación lógica, ya que no debe olvidarse que un Antonio Rubio (1548–1615) fue autor de una *Logia mexicana* (que en 1605 tuvo una edición en Colonia, entre muchas otras) que se tenía como libro de texto en Alcalá, fue profesor en México y en Córdoba del Tucumán [(21)], desde esa formación lógica el alumno accedía a teología con posiblidades de oír, por ejemplo, a Alonso de la Veracruz (1504–1584) autor de numerosas obras: entre otras de un comentario al libro de las *Sentencias,* otro a las epístolas de San Pablo, una *Relectio de libris canonicis,* y aún una *Relectio de dominio in infideles et iusto bello* [(22)]. Este teólogo, cómo otros, era uno de los primitivos misioneros, que el Tripetío (población indígena), pasó comoprior de Tacámbaro en 1545, y de allí al convento de Atotonilco el Grande entre indios otomíes, para ser elegido provincial mexicano en 1548, tiempo en que le toca la responsabilidad académica.

Si consideramos el contenido de esta teología en su relación con la realidad de su tiempo, podremos descubrir sus condicionamientos ideológicos. El último teólogo nombrado niega que el rey tenga derecho propio para dominar a los indios, pero admite que el papa tiene *poder indirecto* sobre los indios con el fin de evangelizarlos, y este poder puede otrogarlo a los reyes. Por ello, fue justo quitar el dominio a Moctezuma, rey azteca, ya que así de gentes bárbaras podrían devenir civilizadas y cristianas. Contra el obispo Montúfar niega que los indios deban pagar elevados tributos, pero ad-

mite el sistema de las encomiendas. Puede entonces verse que toda la teología de la cristiandad de las Indias occidentales, fue en el mejor de los casos reformista, es decir, ocultaba la contradición y la injusticia que el grupo "lascasiano" había criticado, condenado.

Allí estaba, colega de Veracruz, Pedro de la Peña, OP (†1583), profesor admirado de *prima,* que abandonará la cátedra para misionar en Verapaz (1563–1565) y por último para ser insigne obispo de Quito (1565–1583), autor de comentarios a la *Summa.* Un Bartolomé de Ledesma OP (†1604), autor de un conocido tratado *De iure et iustitia,* y de un *Sumario de los siete sacramentos* pedido por el arzobispo de México; Pedro de Ortigosa SJ (1557–1626) escribió un *De natura theologiae, De essentia Dei,* comentarios de la *Secunda secundae;* Andrés de Valencia SJ (1582–1645) editó un *Tractatus de Incarnatione;* el fecundo Juan de Ledesma (1576–1636) escribió dieciséis volúmenes, de los cuales sólo se conserva uno: *De Deo uno;* Pedro de Pavia OP (†1589) hizo conocer *De sacrosanto sacramento eucharistiae.* La lista se haría muy larga si sólo de México en este siglo nombráramos a Esteban de Salazar OSA, Andrés de Tordehumos OSA, Juan de Gaona OFM, Bernardo de Bazán OP, Francisco de Osuma OFM, Pedro de la Concepción, Juan López Agurto de la Mata, etc., etc.

Si tomáramos ahora como ejemplo la universidad de Chuquisaca en el siglo XVIII, podríamos leer lo que un provincial jesuita recomienda a sus religiosos:

> Estudiad, pues, la metafísica, pero inmediatamente habéis de emplearos en la física general, la que os manfiestará en común la armoniosa composición del universo, para refutar vigorosamente el *Emilio* de Rousseau, el *Diccionario* filosófico de Voltaire, el *Sistema de la naturaleza* de Holbach, el *Examen de la religión* de Marechal, las *Cartas persianas* de Montesquieu y semejantes monstruos de la impiedad, abortados por los incrédulos de este siglo (23).

Un tomás Falkner, alumno de Newton, que dicta clases en Córdoba del Tucumán en 1763, inaugura la cátedra de matemáticas enseñando Leibniz, Wolff, Newton, Locke, Gassendi y Descartes. Sus alumnos pasaban después a teología. En sólo Chile los jesuitas tenían bibliotecas hasta con veinte mil volúmenes, "la mayoría de las obras científicas y

literarias generalizadas en Europa hasta mediados del siglo XVIII"[24]. Un Domingo Muriel (1734–1795) era versado en escrituras, concilios, historia eclesiástica, derecho civil, eclesiástico, municipal, de España e Indias; conocía además del español, el francés, italiano, griego, latín y hebreo [25].

De todas maneras esta teología fue imitadora de la segunda escolástica y por ello doblemente ideológica: porque ya lo era en Europa, y porque al repetirse en América encubría no sólo las injusticias del antiguo continente sino además las del nuevo. Sin embargo, una historia documentada de nuestra teología mostrará muchos aspectos críticos o desideologizantes, como por ejemplo el tratamiento teórico del tipo de propiedad guaraní expuesto por el padre Muriel en la universidad de Córdoba del Tucumán, que se distinguía de todos los conocidos y que es la que permitió la organización de las famosas reducciones del Paraguay [26] de tipo socialista o de propiedad común de los productos del trabajo —experiencia que tuvo importancia en el siglo XVIII francés, protohistoria de lo que después será llamado el "socialismo utópico", por la influencia que ejerció sobre personas tales como Meslier, Mably o Morelli. Ese tipo de propiedad no fue negada por ningún teólogo colonial. Habría en él como una crítica anticipada de la propiedad burguesa, pero en nombre de una sociedad agraria o arcaica.

Por su parte, Portugal influyó igualmente sobre el Brasil desde la famosa universidad de Coimbra, pero no tuvo como España interés en fundar grandes universidades ni numerosos colegios mayores. De todas maneras la vida teológica fue pujante, aunque igualmente imitativa. En la colonia lusitana la presencia jesuita fue mucho mayor que en Hispanoamérica, y desde antes de Antonio Vieira (1608–1698) formaron la conciencia de la iglesia en el Brasil colonial [27]. Por otra parte, como Brasil no tendrá guerra de la emancipación nacional y el rey de Portugal fundará el imperio en el Brasil la crisis que asolará a la América española no se hará presente en tal grado en este país, pero tampoco los "aires nuevos" que soplaron en las otras naciones.

Los trabajos de Riolando Azzi y de Eduardo Hoornaert en este simposio abren un camino que habrá que seguir labrando.

3. TERCERA EPOCA: LA TEOLOGIA PRACTICO-POLITICA ANTE LA EMANCIPACION NEOCOLONIAL DE LAS OLIGARQUIAS CRIOLLAS (DESDE 1808)

Desde 1760 aproximadamente ha comenzado en Hispanoamérica un proceso de información y estudio de las nuevas interpretaciones de la teología tradicional e influencias crecientes del iluminismo principalmente francés. La ocupación de España por Napoléon (1808) lanza a las colonias, guiadas por la oligarquía criolla, contra la burocracia hispánica (virreyes, oidores, en gran parte obispos, etc.), y en la lucha de la emancipación contra la metrópoli. En la praxis emancipatoria, desde la situación de clase oligárquica, los sacerdotes, curas, profesores, religiosos, laicos universitarios comienzan a formular la "justificación" teológica de sus guerras. Nace así, sobre las ruinas de la teología de la cristiandad, una reflexión que se expresa fuera de las cátedras (vuelve a ser no-académica, como en los primeros tiempos de la conquista), en los púlpitos(28), en el grito que convoca ejércitos (29), en las asambleas constituyentes —como puede verse en Tucumán, cuando diecisiete sacerdotes constituían la absoluta mayoría de los veinticuatro diputados electos por las provincias en 1816—, en la redacción de las nuevas constituciones —como la de Quito escrita por el director del seminario de teología, en cuyo acto proclamatorio de 1809 se cantó la "Salve Regina"—, en las proclamas, en los artículos periodísticos de los diarios revolucionarios, etc. El fragor de la guerra y el cambio de estructuras socio-políticas, económicas y administrativas, produjo la desorganización cuando no la clausura de las universidades, colegios mayores y seminarios; los profesores se enrolaban en los ejércitos; las bibliotecas se incendiaban o echaban a perder; no había introducción de libros de Europa; no venían más misioneros ni maestros; los seminaristas y estudiantes abandonaban sus estudios; el Patronato real desaparece; la teología no es más apoyada por el estado; el santo oficio de la inquisición deja de significar un dique para todo tipo de nuevas influencias ideológicas. En este caos perfectamente comprensible pierde fuerza la segunda escolástica y aparecen corrientes apocalípticas, iluministas o eclépticas.

Si la teología de la cristiandad fue imitativa, la de esta época recobra sin embargo algo de la creatividad inicial de la teología en América. Los principios aprendidos (en el tomismo o suarecianismo) son aplicados a justificar la praxis eman-

cipatoria de la oligarquía criolla. Esta etapa deberá ser tomada muy en serio por una historia de la teología latinoamericana. Se trata de un nuevo momento no-académico, práctico y político de la reflexión a partir de una fe comprometida en un proceso de liberación, y por ello desideologizante. La clase dominante en las colonias (las burocracias hispánicas) se ven criticadas por una teología práctica de las oligarquías criollas (no todavía de las clases más oprimidas como acontecerá en el siglo XX). No es extraño, entonces, que un Manuel Belgrano (1770–1820), graduado abogado en Salamanca y criollo del Río de la Plata, general de los ejércitos de la emancipación, haga editar en 1813 en Londres un comentario en cuatro volúmenes del padre Lagunza, jesuita chileno, sobre el Apocalipsis de Juan: *El reino del mesías en gloria y majestad,* obra que indica dentro de su mesianismo el sentido del futuro en un movimiento político-escatológico. O que en el mismo año se reedite en Bogotá la *Destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas para apoyar el mismo proceso liberador [30].

Ciertamente es una etapa de la teología que habrá que comenzar a estudiar con mucho detenimiento. Las ponencias de Churruca sobre el Padre Morelos (y, cabe destacarse, la posición de un Miguel Hidalgo es todavía más importante y clara como teología de la liberación), y la del equipo venezolano sobre Juan Germán Roscio, cuya obra en tres tomos manifiesta igualmente y de manera explícita una teología de la liberación emergente de la praxis, y en especial la labor de Max Salinas y los demás investigadores de Chile (con mucho trabajo de fuentes y la caracterización de teologías monarquistas y patriotas enfrentadas), indica que la época de la Emancipación nacional es una cantera casi inexplorada de teología crítica, contradictoria de otra que justifica la continuación de la dominación hispana.

La pobreza de esta teología, en cuanto a obras escritas o "seriedad académica", no disminuye su importancia, aunque en parte haya quedado abortada ya que le faltó tiempo y condiciones para su consolidación. Rápidamente decayó en una reflexión que justificó el nuevo orden de cosas y por ello perdió su sentido crítico revolucionario. No por ello no dejó de cumplir su función histórica y de hecho movilizó el pueblo contra España, ya que la oligarquía criolla sin el apoyo teo-

lógico de la iglesia no hubiera podido, de ninguna manera, llevar a cabo el proceso emancipatorio.

4. CUARTA EPOCA: LA TEOLOGIA NEOCOLONIAL A LA DEFENSIVA (HASTA 1930)

Las fechas que sitúan este período son: por una parte, la aceptación por parte de Roma de la emancipación neocolonial en la persona del papa Gregorio XVI por la encíclica *Sollicitudo ecclesiarum* (1831), y por otra, la crisis de la oligarquía neocolonial o del liberalismo dependiente poco después de la crisis económica del "centro" en 1929. En este largo siglo la teología pasa del mero recuerdo de la teología de la cristiandad colonial y de las euforias de los dos decenios posteriores al 1809, a encerrarse en una tradicional posición conservadora, provinciana, siempre en retraso de los acontecimientos (al menos hasta mediados del siglo XIX). El positivismo (que se hace presente por influencia francesa en Brasil con la obra de M. Lemos, *Cmte: Philosophie positive,* 1874, en México por la obra de Gabino Barreda, en Argentina por P. Scalabrini, etc.), fue criticado por teólogos conservadores que no dejan por ello de tener mérito: entre otros, Mamerto Esquiú (1826—1883), en Argentina y algo después Jacinto Ríos (1842 —1892). Algo cambiará la situación la "romanización" que se producirá lentamente desde la fundación en Roma del Colegio Pío latino-americano (1859), que coincide con la irrupción de las élites del liberalismo neocolonial anticlerical (en Colombia aparecen en 1849, en México con Juárez en 1857, en Brasil con la República en 1889). Un cierto grupo de pensadores, teólogos u obispos [31], asume a fin de siglo esta posición liberal (en política se denominará la "democracia cristiana"). Es interesante ver cómo Mariano Soler (1846—1908), primer arzobispo de Montevideo, de los primeros alumnos del Pío latino-americano de Roma y que inaugura presidiendo el Concilio plenario latinoamericano (1899), en su obra *El catolicismo, la civilización y el progreso* (1878) [32], donde critica al darwinismo, protestantismo *(sic),* racionalismo, propaganda irreligiosa, etc., usa una terminología y hasta categorías y problemática progresistas y liberales (con bibliografía en francés, inglés e italiano de la época), pero dentro de una postura fundamentalmente conservadora y tradicional agraria. Hay entonces una desconfianza a la cultura burguesa, tecnológica

naciente, anglonorteamericana que comienza a ser imperial monopólica, pero por razones europeocontinentales, latinas y por una tradición agraria conservadora latinoamericana. Sin embargo es a comienzos de siglo, y a partir de las minorías de "católicos liberales" que se comienza a pasar a una superación de esta posición y se gestan las posiciones que posteriormente asumirán decididamente la teología progresista, practicada de todas maneras por los sectores o clases medias, aliadas de la alta oligarquía.

Como muy bien demostró Beozzo, el pasaje de un pensamiento conservador a otro liberal, y aún popular, es un hecho que debe considerarse en esta época. La figura de Julio Cesar de Morais Carneiro (1850–1916), podría bien colocarse como prototipo de la época. De todas maneras los argentinos nombrados arriba, los chilenos tales como Pedro Félix Vicuña o Juan José Julio Erizalde (todos laicos); Riva Agüero o Víctor Andrés Belaúnde en Perú, Trinidad Santos en México, y tantos otros (entre los que cabe nombrar a los Redentoristas de fines de siglo: los Padres Grote o Sonderns, que por su experiencia alemana lanzan los "Círculos obreros") nos indican que no todo fue conservadurismo, y que el liberalismo que algunos católicos adoptaron deberá ser estudiado con más cuidado.

La presencia de Roma es creciente y en particular de Italia. Los teólogos del concilio Vaticano I tienen influencia directa por los cada vez más numerosos estudiantes en teología que viajan a Roma. Sólo Chile envía desde fines del siglo XIX algunos seminaristas fuera de Italia. La tercera escolástica se hace presente en todos los centros de enseñanza teológica. La Universidad católica de Chile es fundada en 1869, transformándose en el más importante centro teológico de América latina hasta bien entrado el siglo XX.

Desde 1850 la presencia de protestantes se hace notar, porque anteriormente a esta fecha fue muy esporádica. Los presbiterianos inician su obra en Colombia en 1856, en Brasil en 1859, en México en 1872. Los metodistas en Brasil en 1835 y en igual fecha en Uruguay (pero fracasan) y vuelven en 1876. Los baustistas en Argentina en 1881. Sólo en el congreso de Panamá de 1916 reúnen sus fuerzas. Teológicamente hasta la obra de un Rubem Alves o Míguez Bonino en la actualidad no se había aportado novedad que deba tenerse en cuenta.

5. QUINTA EPOCA: LA TEOLOGIA DE LA "NUEVA CRISTIANDAD" (DESDE 1930)

En esta época se producirá el pasaje de la *teología tradicional,* reflejo de las clases posesoras del campo o terratenientes, integrista (cuyo enemigo era el liberalismo burgués, el comunismo, el protestantismo y los "tiempos modernos") a la *teología desarrollista,* reformista, que asume ya el *ethos* burgués pero en la trágica posición de ser un capitalismo dependiente —en el mejor de los casos, porque la mayoría de nuestras naciones no alcanza ni siquiera el nivel de capitalismo y es sólo una neocolonia de explotación de materias primas sin burguesía nacional propiamente dicha—.

La crisis del año 29 produjo por "coletazo" la crisis en la "periferia", pero especialmente en América Latina. En ciertos países como en el cono cur (Argentina, Uruguay, Chile), en el centro del Brasil (entre Río y Sâo Paulo) y en México, se inicia como respuesta una cierta industrialización de sustitución de importaciones, movimiento que se acrecentará en la segunda guerra mundial. Pero al mismo tiempo surgen movimientos sociales populares (el primero de los cuales fue la revolución mexicana de 1910, posteriormente hábilmente orientada por la burguesía de ese país) que imposibilitan a las burguesías neocoloniales ejercer el poder. Aparecen así las clases militares en prácticamente todos los países, en nombre primero de las clases terratenientes y después de la ambigua unidad de la burguesía nacional y las clases trabajadoras. Esto significa el fin del liberalismo militante, laicista (a la francesa e inspirada en Littré), positivista (a partir de Comte), anticlerical (aunque cristianamente moralizante), y, en cambio, se comienza una apertura y hasta se buscará el apoyo de la iglesia católica tradicional, conservadora. Esto permitirá la organización de gigantescos congresos eucarísticos, pero, principalmente, la fundación de la acción católica u otras instituciones semejantes, que parten de la formulación teórica de la teología de "nueva cristiandad".

La tercera escolástica, que florece desde el concilio Vaticano I (1869—1870) en la Europa latino-católica, aunque hay muchos teólogos alemanes (tales como un Kleugten que muere en 1893), queda consagrada en la encíclica sobre la necesidad en los estudios a partir de Tomás de Aquino. El eje

es Roma-Lovaina. El catolicismo, habiendo abandonado lentamente las tesis primero imperiales y después monárquicas y feudales, se abre lentamente a la aceptación y después a la apasionada justificación de la democracia liberal y, subrepticiamente, del régimen burgués capitalista, que recibirá siempre *reformistas* modificaciones. Cuando hoy se leen las obras de Mercier, Garrigoud Lagrange o Maritain, dejando de lado su gran valor y la importancia que han tenido en la reformulación católica, no puede menos que dejarse ver un importante momento de ocultamiento en el nivel socio-político. Reyes Mate nos lo ha mostrado en alguno de sus aspectos.

En 1928 van a Roma a estudiar la organización de la acción católica los presbíteros Caggiano (que será después cardenal de Buenos Aires, Argentina) y Miranda (que igualmente será cardenal de México). Desde 1929 se institucionaliza lentamente en todos nuestros países. Esta teología distinguía claramente entre los "temporal" y "espiritual"; el laico era responsable de lo temporal, mundano, material y político; el sacerdote era el "hombre de lo espiritual", el vicario del reino de Cristo. La función del pueblo cristiano, del militante era cumplir el "apostolado". Este "envío" o misión se definía como una "participación en el apostolado Jerárquico de la iglesia"; entendiendo por jerárquico el de los obispos y sacerdotes. De esta manera los ministerios y el sacramento del orden suprimían prácticamente la significación de los carismas y el sacramento del bautismo. Los laicos podían actuar en política en partidos de "inspiración cristiana" —y así surge en Chile en 1936 el grupo de la "falange", que se separa de la juventud del partido conservador, y que después de la segunda guerra mundial y por influencia italiana se denominará la "democracia cristiana", que florecerá especialmente entre 1950 a 1970—; podrán actuar en sindicatos obreros pero igualmente de "inspiración cristiana" —así se organizó la CLASC o Confederación latinoamericana de sindicatos cristianos, que no fueron sino sindicatos reformistas en la mayoría de los casos—; podrán ejercer la docencia pero en "escuelas cristianas", etc. La tarea es entonces reconvertir a las naciones latinoamericanas en naciones católicas: el reino de Cristo exige el que se reconozca a la religión católica como la oficial y mayoritaria. La iglesia sueña entonces con recuperar la cuota de poder que ha per-

dido en el siglo XIX desde la crisis de la cristiandad y su mediación son los laicos militantes.

Esta *teología de la "nueva cristiandad"* no es académica sino militante, pero no es directamente política sino más bien dualista, en aquello de temporal-espiritual, estado-iglesia como sociedades perfectas cada una en su nivel y no conflictivas.

Habrá que esperar hasta 1955 para que se dé el paso hacia una *teología desarrollista;* es decir, el momento en que los cristianos o parte de ellos, asumen decididamente el proyecto burgués —y de pequeña burguesía— de expansión y desarrollo. Sin embargo, es evidente, no había para nada todavía conciencia del problema de las *clases* y de la *dependencia* que el continente latinoamericano sufría bajo el poder económico, político y militar de los Estados Unidos. La tercera escolástica había recibido el auxilio de un Jacques Maritain y por último de Emmanuel Mounier, y con ellos se había remozado una cierta interpretación de la realidad.

Los teólogos se formaban ahora no sólo en Italia, sino que los más progresistas iban ahora a Francia, país de la pastoral, de las experiencias catequéticas, litúrgicas, de espiritualidad, de los sacerdotes obreros, etc. La "doctrina social" de la iglesia permitía a muchos realizar experiencias de compromiso obreros o en grupos marginados.

En esta época florecen las fundaciones de facultades o centros teológicos en las universidades tales como la Xaveriana de Bogotá (fundada en 1937), la católica de Lima (1942), la Bolivariana de Medellín (1945), las católicas de São Paulo y Río de Janeiro (1947), la de Porto Alegre (1950), las Campinas y Quito (1956), las de Buenos Aires y Córdoba (1960), la de Valparaíso y la Centroamericana en Guatemala (1961), y muchas otras después. La teología "a la europea" tenía un ámbito académico en el cual podía ir creciendo a la espera de su momento creativo.

La praxis eclesial iba igualmente creciendo. La acción católica fundada en 1931 en Argentina y Chile, en 1934 en Uruguay, en 1935 en Costa Rica y Perú, en 1938 en Bolivia, y poco a poco en todos los países, permite ir pasando a una *tibia* "lucha social". Grupos como los de "economía humana" inspirado en Lebret, o el "centro Belarmino" en

Santiago de Chile, van creando conciencia. Lo mismo puede decirse de los centros de investigaciones sociales y religiosas que se fundan en Buenos Aires, Santiago, Bogotá, México y que permitirán comenzar a tener una cierta visión sociográfica (no digo sociológica y menos económico-política) de la realidad latinoamericana.

Nos es menos importante la fundación del CELAM en Río en 1955, por inspiración de monseñor Larraín, que permitirá la coordinación de los movimientos apostólicos y será igualmente el lugar donde se irán formando los teólogos militantes de la próxima época. Aparece igualmente la Confederación latinoamericana de religiosos (CLAR) en 1958, y poco a poco comienza la organización latinoamericana de todo tipo de movimientos: facultades de teología, seminarios teológicos, movimientos de acción católica, sindicales, etc.

Por otra otra parte se echan bases del movimiento bíblico. Los protestantes por sus "sociedades bíblicas" y los católicos por medio de seminarios, revistas y nuevas ediciones de la Biblia van abriendo el camino de una renovación en este sentido.

Sin embargo, puede decirse que aún después de la segunda guerra mundial la producción teológica es por imitación y aplicación de lo europeo, sin conocimiento histórico ni real de América Latina.

6. SEXTA EPOCA: LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA (DESDE 1959)

Esta última época tiene cuatro momentos claramente discernibles: *el primero* (de 1959 a 1968), desde el anuncio del concilio Vaticano II hasta Medellín, tiempo de preparación y postura más bien *desarrollista* todavía; *el segundo* (de 1968 a 1972), tiempo de la formulación de la *teología de la liberación* y actitud de creatividad ante ciertas coyunturas que mostraban un camino, aunque no fácilmente practicable a corto plazo; *el tercero,* que se inicia en Sucre en 1972 entre los católicos por la reestructuración del CELAM y en el campo protestante en la UNELAM, tiempo de maduración, de persecución, de toma de conciencia acerca de un largo *proceso de liberación:* estamos en el exilio, en el cautiverio;

de la profundización del Exodo pasamos a repensar el segundo Isaías y los otros libros de los prisioneros en Babilonia; *el cuarto,* tiene por inicio dos hechos, uno extraeclesial y del ámbito político internacional (la subida de Carter y la política de la Comisión Trilateral), y otro eclesial (el anuncio de la III Conferencia del Episcopado latinoamericano que se realizará en Puebla). Termina este momento con la realización de la III Conferencia y con el triunfo del pueblo nicaragüense el 19 de julio de 1979. De esta manera la década del 80 queda abierta a partir de posiciones perfectamente definidas y más contrapuestas que nunca.

Como Luis Alberto Gómez de Souza explicaba en el *I Encuentro latinoamericano de teología* (México, agosto de 1975), dentro del proceso de un capitalismo dependiente como proceso desigual combinado *coexisten* en el presente una teología tradicional (reflejo de las clases ligadas al agro), una teología desarrollista (de las clases burguesas y pequeña burgesía) y la teología de la liberación (que expresa la fe de clases emergentes: obreros, campesinos, marginados y sectores medios radicalizados). Es por ello que en este momento el enfrentamiento teológico en América Latina no antepone "teología tradicional-teología de la liberación", sino "teología progresista desarrollista (inspirada en lo mejor del pensar europeo actual)-teología de la liberación". Las críticas que la teología de la liberación dirige frecuentemente a lo mejor del pensar europeo (sea político, de la esperanza, etc.) en realidad se endereza contra aquellos que entre nosotros lo usan para desacreditar una teología *real* y *crítica* en América Latina (que no puede ser la adoptada por la teología reformista europea, cálida para el mundo del "centro", pero profundamente ambigua e ideológica en la "periferia"). Esto exige a los teólogos europeos considerar la repercusión de sus propuestas en la "periferia", porque si allí son reformistas aquí pueden ser reaccionarias, antirrevolucionarias, en fin, aliadas con las teologías francamente tradicionalistas.

La *teología de la liberación* no surge por generación espontánea. Tiene una historia reciente —la historia a largo plazo debe remontarse hasta Bartolomé de las Casas en el siglo XVI—. Entre los movimientos juveniles —¡el joven es todavía libre ante el sistema!— de la acción católica especializada (JUC, JEC, JOC) de la última época de la

"nueva cristiandad" se comienza a descubrir la responsabilidad del laico como tal y su exigencia de compromisos políticos. Procedentes de los sectores medios —de pequeña y media burguesía en su mayoría o de obreros y campesinos dirigentes—, en el 1950—1960 (en Brasil, por ejemplo), estos grupos se radicalizan, ya que no aceptan más la alianza con la burguesía industrial y la oligarquía terrateniente. Muchos de ellos son estudiantes que soportan con "mala conciencia" la no pertenencia natural a las clases oprimidas. Por ello rechazan a su clase, pasan del reformismo a la revolución, frecuentemente adoptan no ya un anticomunismo de derecha sino de extrema izquiera (los PC serían reaccionarios), y caen también a veces en un romanticismo por falta de realismo político. Este utopismo puede observarse en las posiciones heroicas de un Camilo Torres en Colombia (que muere el 16 de febrero de 1966), o de los "guerrilleros del Teoponte" en Bolivia (33) . Por un acto voluntarista, y ante el pesimismo del proceso de transformación, se intenta hacerlo todo y de una vez. No es extraño que los grupos armados de la izquierda peronista en Argentina ("montoneros") hayan sido fundados por antiguos dirigentes de la JUC, o que el MIR en Chile contara con la mayoría del así llamado "grupo de los ochenta" sacerdotes. Sin embargo, la telogía de la liberación no es ni mucho menos la expresión de grupos "foquistas", guerrilleros o de extrema izquierda. Muy por el contrario, significa una reflexión que se funda en una realidad mucho más profunda, fecunda, y que por ello crece en la persecución, en el martirio de los cristos latinoamericanos, cientos que dan su vida por su fe, en situación política concreta, asesinados por fuerzas parapoliciales, o por las policías, ejércitos o grupos vinculados con la CIA o sus secuaces, pero especialmente junto al pueblo que se organiza, que se moviliza.

a) Tiempo de preparación (1959—1968)

La teología desarrollista se apoya en el mítico proceso del "desarrollo" de los pueblos subdesarrollados, gracias a la ayuda técnica y el capital de las potencias del "centro" (principalmente Estados Unidos y Europa). Esto alcanzó su máxima expresión con la "Alianza para el progreso" de Kennedy, en 1961, como contraposición a la triunfante revolución cubana (enero de 1959). *La teología del desarrollo* (34) es la

reflexión de una fe que en el campo socio-político y económico propone reformas sociales parciales; tiene una espiritualidad "funcionalista": la "gracia de estado" ayuda a cumplir su deber y a dar el "buen ejemplo"; está al tanto de lo último que aparece en Europa; se trata de "encarnarse" en el mundo (sin haber descubierto la conflictividad que se ejerce en dicho "mundo", considerado como bueno o positivo desde una actitud *a priori* positiva). Lo que pasa es que el "mundo" es el del capitalismo burgués y no se descubre el conflicto porque se ha educado al cristiano dentro de la cultura burguesa eclesial.

El Concilio Vaticano II debe inscribirse dentro del proceso cultural de Europa Central y de la coexistencia pacífica, de la hegemonía de Estados Unidos (que crecerá hasta la reunión de Helsinski). En él la participación de los latinoamericanos puede considerarse, teológicamente, como nula. Era explicable, dado el grado de inmadurez de la reflexión teológica en nuestro continente desde comienzo del siglo.

El obispo de Talca, Manuel Larraín, es elegido en pleno concilio presidente del CELAM en 1963 (cargo que ocupa hasta su accidental muerte en 1966). Ese movimiento culmina en la II Conferencia general del episcopado latinoamericano realizada en Medellín (1968). Medellín es el fin del momento de preparación: su vocabulario es desarrollista (se habla de "promoción humana", "desarrollo") y de liberación ("tensiones internacionales y neocolonialismo externo", "distorsión creciente del comercio internacional", "fuga de capitales económicos", "monopolios internacionales o imperialismo del dinero"). Fue fruto de un largo proceso.

Desde fines de la guerra grupos de jóvenes seminaristas o teólogos estudiaron en Francia y después en Austria y Alemania; algunos en Estados Unidos. Al comienzo sólo "repetían" lo aprendido. Poco a poco, y gracias a ciertos organismos (tales como el FERES [35] fundado por Houtart o DESAL [36] por Vekemans en 1961, ambos belgas pero que seguirán después muy diversos caminos) se comienza a describir la realidad. El mismo ILADES [37] en Santiago de Chile se instala en 1961. La sociología religiosa deja paso a la sociología general y a la pastoral. Así se fundó el ICLA [38] sur (1961) y norte (1966), y poco después el Instituto Latinoamericano de Liturgia Pastoral (1965); el OSLAM [39] que

daba cursos para profesores de seminarios; el IPLA [40] que abrió sus puertas en Quito en 1968 y por donde se formaron más de 500 pastoralistas, y que había comenzado sus actividades itinerantes desde enero de 1964 bajo la inspiración de monseñor Proaño y un grupo de activos teólogos. Teológicamente este período desarrollista culmina en un congreso tenido en México del 24 al 28 de septiembre de 1969, bajo el lema de "Fe y desarrollo".

Los contactos latinoamericanos, la exigencia de exponer teolgía ante participantes de todos los países latinoamericanos (desde México y el Caribe, hasta Brasil, la zona andina y el cono sur) permitió a los teólogos no "repetir" simplemente lo aprendido en Europa, sino ampliar su discurso a la realidad latinoamericana e irse haciendo cargo de la problemática angustiosa de pobreza e injusticia que sufría el continente.

Los teólogos latinoamericanos de esta primera época fueron, entre otros, Juan Luis Segundo [41] y J. Comblin —que aunque belga vive en América Latina desde hace ya veinte años [42]; su obra *L'échec de l'Action Catholique* (1959), escrita a partir de su experiencia en el Brasil, fue el fin y la primera crítica autorizada de la teología de la "nueva cristiandad". Al mismo tiempo, y en otra línea, y como pasaje a la etapa posterior, se habló en esos años de *teología de la revolución* [43], tema sugerido en los medios ecuménicos y en los que ya participaron teólogos latinoamericanos [44].

b) Formulación de la "teología de la liberación" (1968—1972)

Un largo proceso se había venido gestando en América Latina. En 1959 un grupo de guerrilleros derroca a Batista en Cuba. Fidel Castro aparece junto al "Che" Guevara como símbolo mundial y latinoamericano del proceso de liberación contra el imperialismo norteamericano. Desde ese momento se organizan movimientos de liberación en todas partes. En Chile, con la Unión Popular, el proceso manifiesta nueva vitalidad (1970). El retorno de Perón y las propuestas de liberación del movimiento popular en Argentina (1972—1973) abren grandes esperanzas. Parece posible organizar un movimiento continental de liberación histórica. Por su parte el

CELAM ha organizado críticamente sus institutos. Se suceden reuniones de estudios de religiosos, de obispos, de laicos. Los movimientos de "base" son cada vez más numerosos. Los grupos sacerdotales crecen en casi todos los países —los más importantes son "Sacerdotes para el tercer mundo" en Argentina, el "Grupo de los ochenta" en Chile, el ONIS en Perú, etc.—. Los universitarios se comprometen políticamente dentro de una línea socialista.

Es a partir de esta realidad que se produce en el nivel de las ciencias humanas desde 1964, aproximadamente, una ruptura epistemológica: la socio-economía del desarrollo se transforma en teoría de la liberación por mediación del diagnóstico que propone la "teoría de la dependencia" (45). En síntesis se enuncia: es imposible desarrollar los países subdesarrollados porque su subdesarrollo se debe a que son expoliados sistemáticamente por los países del "centro". La "periferia" —lo descubre Raúl Presbich, economista de la CEPAL de la UNESCO, en 1964 en la reunión de la I UNCTAD— vende cada vez más baratas sus materias primas, mientras los productos manufactureros del "centro" se venden más caros. El desequilibrio es creciente y estructural. Surge así la sociología de la liberación y con ella la economía nueva (46).

No es extraño entonces que sea en 1968 que la teología asume la experiencia y anhelo de las "bases" y las hipótesis de las ciencias humanas: nace así la "teología de la liberación". Gustavo Gutiérrez, asesor de movimientos estudiantiles en Perú, lanza la pregunta: ¿Teología del desarrollo o teología de la liberación? (47); lo mismo se propone Richard Schaull en el nivel ecuménico (48), Rubem Alves desde el protestantismo brasileño (49), o Lucio Gera desde el populismo argentino, que se levanta contra la teología de la secularización (50). Desde la praxis de liberación se efectúa una crítica a las teologías de la revolución, de la "muerte de Dios", de la secularización. Con Hugo Assmann (51) se ven las diferencias con la teología política y de la esperanza, y el movimiento cobra consistencia, aproximadamente desde 1970—1971. Es en esa época que comienza también el apoyo histórico y filosófico a la naciente teología latinoamericana de la liberación (52). Teológicamente es el *Encuentro de El Escorial* (España, julio de 1972) (53) la primera reunión donde pueden dialogar juntos los que participan de este movi-

miento. Allí se hace presente Míguez Bonino [54], de larga trayectoria en el Consejo ecuménico de las iglesias, y Juan C. Scannone de Argentina [55]. Por su parte de revista *Víspera* (editada en Montevideo), en torno a Borrat y Methol Ferré, significa un vínculo de unión [56], al mismo tiempo que el "Servicio de Documentación" del mismo MIEC en Lima. Revistas como *Stromata* (Buenos Aires), *Teología y Vida* (Santiago), *Christus* (México), *Pastoral Popular, Revista Basileira de Teología* (Petropolis), *Sic* (Caracas), *Diálogo* (Panamá), etc., publican contribuciones en la nueva línea.

Esta etapa que iniciara a su manera el arzobispo de Olinda-Recife, Hélder Câmara junto a otros dieciséis obispos de la "periferia", en el documento que apareció en *Témoignage Chrétien* (Paris, 31 de julio de 1966) cuando afirmaron que "los pueblos del tercer mundo constituyen el proletariado del mundo actual", fue confirmada por el secretario del CELAM, en ese entonces monseñor Eduardo Pironio, cuando en una declaración en Nueva York declaró que "nuestra misión, como la de Cristo, consiste en dar la buena nueva a los pobres, proclamar la liberación de los oprimidos" (Maryknoll, 1971) [57]. Se trata de una reflexión teológica, que piensa el compromiso político *concreto* del cristiano, en su situación geopolítica de "periferia" y en su ubicación social de "intelectual orgánico" de las clases oprimidas o de participante a parte entera en los riesgos de la liberación de dichas clases. La "lucha" no es lo querido; la "lucha" es el fruto de la opresión.

c) El "cautiverio" y el "exilio" como momentos de la liberación (desde 1972)

La teología de la liberación, que se había inspirado preponderantemente en las gestas positivas de liberación (y por ello en Moisés saliendo de Egipto), descubre ante la dura realidad de la praxis el tema del "cautiverio" y "exilio" —el que escribe estas líneas ha debido abandonar su patria y las redacta desde el exilio real, concreto—. No es difícil comprender por qué dicho tema es propuesto por los teólogos brasileños. Así aparece la figura de Leonardo Boff [58], entre otros. El Cristo liberador es el "siervo sufriente" [59]. La sombra de la represión, la dominación imperial, cubre prácti-

camente todo el continente (a excepción de una isla del Caribe). Los grupos se redefinen ante la persecución desde afuera (la del estado policíaco) y desde dentro (la de la misma iglesia), y la teología de la liberación comienza su maduración en la cruz.

Ante el fracaso de la "Alianza para el progreso", Estados Unidos cambia su política con respecto a América Latina. Es por ello que la CIA, por ejemplo, se opone en Chile a la Unidad Popular en 1963, año del nombramiento de William Rogers, el nuevo encargado de asuntos latinoamericanos de Estados Unidos, y entrega diez millones de dólares a un sacerdote belga para ayudar en la propaganda a la democracia cristiana [(60)]. En 1964 se produce el golpe de estado en Brasil, bajo la conducción teórica y práctica de Golbery, que es formado, al igual que los jefes militares que producirán los golpes de Uruguay (1971), Bolivia (1972) y Chile (1973), en los Estados Unidos o en la *School of Panama* (zona del canal). El llamado "informe Rockefeller" (1969) [(61)] viene a confirmar esa línea dura, al indicar que por la "seguridad del hemisferio occidental" (de los Estados Unidos) es necesario ayudar a los militares, aunque de hecho sean dictadores (claro que no se dice así), para que cumplan la función de defensores del orden y de los valores de la "civilización occidental y cristiana". Entre esos defensores cristianos se encuentran los presidentes del Brasil, los militares uruguayos en el poder, Bánzer, Pinochet, etc. El imperio no habla ya de libertad ni de democracia en sus neocolonias, ahora habla de "orden" y "seguridad" confiando en su "dios" *(in God we trust)*, que cada vez parece más un dios Marte, el de la guerra, el que funda la victoria de los opresores. Es evidente que la imprudencia política de los grupos "foquistas" o guerrilleros permite que los ejércitos se transformen en grupos de ocupación en favor del imperio. Grupos de la iglesia apoyan esta gestión y sacralizan esa línea de "extrema derecha". Es importante observar que junto a estas posiciones se agrupan los "progresistas", reformistas, teólogos desarrollistas posconciliares que se inspiran en lo mejor de la teología europea. Todos ellos critican a la teología de la liberación y formulan proyectos, apoyados algunos por entidades católicas alemanas, para su crítica. El argumento es simple: se unifica a la teología de la liberación con la "extrema izquierda" (lo cual es falso) y con los grupos guerrilleros, y luego se la critica

como siendo el apoyo estratégico y marxista-cristiano de dichos grupos violentos [62] .

Las reuniones de Bogotá de noviembre de 1973 [63] y de Toledo (1974) [64], por ejemplo, se dirigen contra la teología de la liberación, pero logran sus fines a medias. Por otra parte, desde la reunión de Sucre de noviembre de 1972, se decide cerrar los institutos de pastoral de Quito, de liturgia en Medellín y de catequesis en Manisales, para reorganizar otro —en cuyo claustro se excluyen a Comblin y al autor de estas líneas entre otros—, con nueva orientación. Por su parte en Bélgica se cierra el antiguo instituo "Lumen Vitae", donde participaban numerosos latinoamericanos, y un poco en todas partes se clausuran institutos, semanas o grupos orientados por la teología de la liberación.

Entre izquierda y derecha, en el "centro", debemos situar a ciertos movimientos teológicos que pudiéramos llamar "populistas" —en especial en Argentina, debido a la euforia peronista del retorno de Perón— que desde 1974 fueron comprendiendo lo ambiguo de su posición; situación que los impulsó a mejor definir la noción de "pueblo" y a comprender la distinción entre posiciones reformistas y revolucionarias. El enfrentamiento se produce ahora, como hemos dicho, entre progresistas de estilo europeo y los grupos de teología de la liberación —enfrentamiento que se descubre claramente en las reuniones nombrada de Bogotá de noviembre de 1973 convocada por el CELAM y la de Lima de septiembre de 1975 [65].

Mientras tanto, la teología de la liberación madura en la persecución y acrecienta el número de sus probados participantes. Expulsados de sus lugares de trabajo (como Comblin de Brasil, Assmann y otros de Chile, etc.), perseguidos a veces por su propia iglesia, crecen en número y calidad. Aparecen así, además de los ya nombrados, las figuras de un Ignació Ellacuría y Jon Sobrino en El Salvador [66], Luis del Valle en México [67], Virgilio Elizondo entre los chicanos de Estados Unidos [68], Raúl Vidales trabajando en Lima [69], Rafael Avila en Colombia [70] , Ronaldo Muñoz en Chile [71], Antonsich y Cussiánovich en Perú [72] .

La teología de la liberación cada vez toma más seriamente su inserción en los movimientos populares de

liberación y no puede dejar de estar junto a sus compañeros de luchas, los mártires de la iglesia latinoamericana: Antonio Pereira Neto, asesinado en Brasil (1969); Héctor Gallego, desaparecido en Panamá (1972); Carlos Mujica, acribillado en Argentina (1974); Ivan Betancourt, muerto en Honduras (1975) (73).

Los "Cristianos por el Socialismo", que habían tenido su reunión fundacional en Chile en 1972, han mostrado en su segunda reunión en Quebec, ahora mundial, una real maduración, una mejor precisión en sus categorías interpretativas y una mayor distancia del hecho chileno. Se trata entonces de un aporte importante de la teología latinoamericana a la teología mundial cristiana (74).

El *I Encuentro latinoamericano de teología* realizado en México en agosto de 1975 (75) significa así un alto en el camino de la nueva etapa de la teología de la liberación y el claro enfrentamiento con posiciones en este caso preponderantemente "funcionalistas" norteamericanas, que nuevamente ignoran nuestra realidad latinoamericana concreta. Y, por otra parte, la reunión de *Theology in the Americas* reunida en Detroit la semana siguiente de la anteriormente indicada, posibilitó un primer contacto global de los teólogos latinoamericanos presentes con algunos teólogos norteamericanos representantes de los movimientos de la *black theology,* del feminismo, de chicanos, etc., y de algunos teólogos críticos del sistema. A esto se suma la posibilidad de diálogo futuro con otros teólogos del Africa y Asia. La teología de la liberación abre así su problemática al ancho mundo (76).

Podemos decir entonces que la teología de la liberación descubre el *tiempo político* del cautiverio, de la prudencia, de la paciencia, pero para no transformarse en reformista será necesario no dejar de tener muy presente el proyecto estratégico de liberación.

d) Nuevo crecimiento de la teología de la liberación (desde 1976)

La nueva fase del desarrollo de la teología latinoamericana parte de un contexto claramente definible. La etapa más dura de las dictaduras de Seguridad Nacional, en el plano interno político latinoamericano, reciben una cierta crítica

externa debido, en primer lugar, por la crisis mundial del capitalismo de 1974—1975. Además, la política de James Carter, desde su discurso del 15 de marzo de 1976 en Chicago, hace conocer las líneas trazadas por la Comisión Trilateral de apertura y de lucha aparente en favor de los derechos humanos (77). Es claro que esta política de "apertura" (se comienza en Santo Domingo con Guzmán en su elección en 1978, termina con Siles Suazo en julio de 1980 en Bolivia, en especial motivado por el triunfo Sandinista). Por ello la fase termina con el apoyo a la Junta Militar de El Salvador (donde la Democracia Cristiana muestra su proyecto estratégico) y con la masacre del pueblo inocente. Monseñor Arnulfo Romero aparece como el signo de esta fase final del período.

Teológicamente toda esta fase tuvo como un trasfondo, que pudiéramos periodísticamente llamar: la "batalla de Puebla". El 30 de noviembre de 1976 se confía al CELAM la organización de la III Conferencia General. Las fechas teológicas centrales fueron: el 29 de noviembre de 1977 se da a conocer el Documento de Consulta. En septiembre de 1978 el Documento de Trabajo se envía a los futuros participantes. Del 27 de enero al 13 de febrero de 1979 se efectúa la Conferencia de Puebla. El momento teológico central fue la crítica que levantó unánime el Documento de Consulta (78). Se trata, quizá, de la disputa teológica más importante acontecida en la historia de la teología latinoamericana (si se considera la de Las Casas y Sepúlveda como una discusión realizada todavía en Europa, en España más particularmente). La reacción de los teólogos de la liberación fue clara y coherente. Su presencia se sintió fuerte y eclesialmente.

Junto a esta disputa central hubo también movimiento de apoyo importantes. Tales fueron los cuatro Encuentros de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo. En 1975 había hablado con teólogos africanos y asiáticos. Sergio Torres pensaba realizar curso de pastoral en Africa. Se reunieron las dos iniciativas y se convocó el primer Encuentro en Dar es Salaam (Tanzania) (79). Era el comienzo de un camino que se continuó en Accra (Ghana), donde estuvimos del 17 al 23 de diciembre de 1977 (80). El diálogo creció en Colombo (Sri Lanka), en diciembre de 1978, y acaba de culminar en el IV Encuentro de São Paulo (Brasil), con más de

160 participantes de América Latina, Africa, Asia y hermanos de Europa y Estados Unidos [81]. Este último Encuentro puede considerarse el más importante de los tenidos por los teólogos de la liberación, y en especial por tratar la cuestión de la Iglesia popular y nuevos temas exigidos por las experiencias del último decenio.

Dentro del continente, la reflexión teológica se polarizó claramente. Por un lado apareció el grupo de "Iglesia y liberación", cuya primera reunión del 2 al 7 de marzo de 1976 en Roma (con presencia de López Trujillo, Vekemans, Bigó, junto a Hengsbach, Weber, Cottier, etc.) [82] sobre "Esperanza cristiana y praxis social". Hubo en la misma línea obras tales como las de Boaventura Kloppenburg, *Iglesia Popular,* donde se llega a decir que "la Iglesia popular es una nueva secta" [83], y otras aparecidas en revistas como *Medellín, Tierra Nueva,* etc. Todos ellos coinciden en una crítica clara a la teología de la liberación. Este tipo de teología *(anti-)* no había existido prácticamente hasta 1975, aunque se esbozaba ya claramente desde tiempo atrás [84].

La teología de la liberación, de todas maneras, había crecido en todas partes. Recordemos sólo un diálogo tenido en octubre de 1977, en México, entre teólogos de la liberación y Moltmann, Cone, Cox, y muchos otros amigos [85]. En este encuentro se logró ver la diferencia de la teología de la liberación y la teología europea o norteamericana, pero también sus semejanzas. Como prolongación de este encuentro hubo, en enero de 1979 un diálogo entre 70 teólogos de países socialistas y algunos teólogos de la liberación latinoamericana, donde se dieron grandes pasos en los que después será la experiencia del Sandinismo nicaragüense [86]. La reunión tuvo lugar en Matanzas (Cuba) algo antes de la III Conferencia de Puebla.

Algo antes, del 21 al 25 de febrero de 1978, como seguimiento del encuentro de México de 1975, se efectuó en San José (Costa Rica), una reunión entre científicos sociales y teólogos [87]. Este diálogo en el DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones) mostró el surgimiento de una verdadera corriente interna en la teología de la liberación, nueva y pujante. La obra de Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches* [88], marca un capítulo en la historia de la teología de la

liberación, como un nuevo comienzo. El gran economista, laico, desarrolla un discurso teológico potente, crítico, económico. Surge de la experiencia chilena de persecución, de la cruz; dialéctica de muerte del cuerpo en nombre de valores eternos:

> La valoración de la vida real ha sido siempre el punto de partida de las ideologías de los oprimidos, en oposición a la absolutización de los valores por parte de la dominación [89].

Creemos que el encuentro teológico de Detroit II (agosto de 1980), y este Simposio de CEHILA sobre la historia de la teología en América latina (julio de 1980), cierran esta fase actual.

Y bien, la teología ha crecido en temas, organizaciones, personas, pero todo esto por su articulación a dos fenómenos esenciales, nutrientes de toda teología de liberación: *la movilización y organización creciente del pueblo latinoamericano,* que triunfa en Nicaragua y agoniza en El Salvador (agosto de 1980), y la *Iglesia popular* que crece junto a ese pueblo, dando la misma sangre, alegrándose en el mismo triunfo. Por ello, los temas de la teología han sido, principalmente, el empalme con la *realidad popular* latinoamericana. Cabe destacarse que el tema y la experiencia popular nace en el Cono Sur, con ciertas desviaciones posteriores populistas, pero se entronca con lo central de la teología de la liberación sólo en esta fase. Por ello la eclesiología, la eclesiogénesis [90] desde el puebo, es la cuestión fundamental.

Un segundo tema de fondo es el *cristológico,* sobre el cual se ha avanzado en estos años [91]. Debe destacarse que la cristología latinoamericana deberá avanzar por nuevos caminos sólo abiertos pero no explorados en profunidad [92].

En relación a ambos, el eclesiológico y cristológico, el tema *del pobre* siguió ocupando el centro de todas las disputas teológicas [93]. La cuestión es situar la pobreza como realidad espiritual pero en un nivel material. El pobre puede ser "de espíritu" cuando es oprimido o se ha comprometido históricamente con los pobres.

En otro nivel de avances, en tres frentes la teología de la liberación ha crecido en estos años. En primer lugar en la cuestión de la teología de *la mujer:* la mujer como sujeto

colectivo y popular de quehacer teológico y como tema objetivo. Para ello se realizó un seminario sobre "La mujer latinoamericana, la praxis y la teología de la liberación", en Tepeyac (México), del 1 al 5 de octubre de 1979 (94).

De la misma manera se avanzó sobre la cuestión del *racismo,* en especial de la ideología originada por el esclavismo del africano en América. En diciembre de 1979 se efectuó un seminario en Kingston (Jamaica), donde mucho se pudo aprender de la teología negra (95).

De la misma manera del tema del *indígena,* como etnia y como clase fue objeto de un seminario sobre "Movimiento indígena y teología de la liberación", del 3 al 8 de septiembre de 1979, en Chiapas (México). En este seminario, muy por el contrario de lo que se piensa, pudo comprobarse, con la presencia de indígenas de 12 países latinoamericanos, que el originario de América tiene un discurso teológico explícito propio, pero que no logra traducirse en categorías del hispanoamericano. Será necesario dar a conocer su propio discurso, como contribución para la teología universal.

Como sobre esta época hay una ponencia específica de Pablo Richard, sólo queremos llamar la atención sobre dos cuestiones centrales. La primera de ella, la del lugar de *la religión* en la revolución latinoamericana. El triunfo Sandinista en Nicaragua dio actualidad primera a una cuestión que veníamos planteando desde hace años: la necesidad de una *teoría,* porque se trata de un horizonte estratégico, *nueva de la religión* desde las categorías y el discurso de izquierda que hasta el presente se han definido como ateos. Es necesario mostrar que, por el contrario, "el campo religioso (puede ser) un factor activo en los conflictos sociales" (96). La praxis cristiana ha demostrado su positiva participación en conflictos tales como los de Nicaragua, hoy en El Salvador y Guatemala, y en casi todos los países latinoamericanos. Una teología del martirio ha nacido en la lucha (97).

Al fin, todo se nutre de un suelo común: el pueblo, las luchas del pueblo latinoamericano, la Iglesia popular de este pueblo. Por ello el tema de la *religiosidad popular* es hoy un objeto obligado de toda teología en América latina (98). Por otra parte, la manera orgánica de esta teología va siendo cada vez más socializada, y por ello nacen por doquier en América

Latina "centros" de reflexión teológica, como el Bartolomé de las Casas en Lima, el Departamento Ecuménico de Investigaciones en San José de Costa Rica, el Centro Valdivieso en Nicaragua, el de los padres jesuitas en El Salvador o el Centro Gumilla en Caracas, el Centro Montesinos o el Centro de Reflexión teológica en México (además del Secretariado Social y otros), la Facultad de teología de Petrópolis o en Sâo Paulo, etc. Es decir, la reflexión teológica *explicíta se hace en equipo.* Es una manera novedosa, por lo general extra-académica, militante, popular de *producir teología.*

Por su parte, la teología protestante ha evidenciado fructíferos avances [99].

III. CONCLUSIONES

Como podrá verse [100], la historia de la teología latinoamericana tiene tres tiempos fuertes, de creación teológica, al mismo tiempo que son los tiempos de militancia histórica, popular: son teologías de la liberación –contrapuesta en cada momento a una teología de la dominación–. El primer momento creativo fue el movimiento teológico profético ejemplificado por Bartolomé de las Casas en el tiempo de la conquista y la evangelización. El segundo momento, fue el del tiempo de la Emancipación nacional, de liberación ante las metrópolis europeas. Fue igualmente una teología política de la liberación. El tercer momento, es el actual, después de la crisis del desarrollismo, desde 1965, y se trata de la primera teología explícita de la liberación como liberación.

Entre estos tres momentos fuertes su sitúan dos momentos mucho más largos en el tiempo, y de gran complejidad interna: toda la teología de la cristiandad colonial de las Indias (teología académica en gran parte) claro que con numerosas excepciones (como la de Antonio Vieira, que se explica por situarse estructuralmente en una problemática semejante al del tiempo de la conquista y evangelización americana primitiva), y el largo período a ser estudiado con mucho cuidado (porque nos deparará muchas sorpresas de teología sumamente críticas y creadoras) desde mediados del siglo XIX al Concilio Vaticano II, con etapas claramente definibles, como la de la Nueva Cristiandad desde 1930 aproximadamente.

De todas maneras, el esquema de periodificación bosquejado se ocupa casi exclusivamente de la teología *explícita,* pero muy poco de la *implícita.* Los estudios futuros deberán perfeccionar el método de lectura teológica del discurso implícito (quizá la lingüística, a la manera que la usa Gilberto Giménez [101] pueda dar frutos). Teologías como las de la Acción Católica, la contenida en las declaraciones oficiales de los obispos, y sobre todo en los textos y las prácticas de la religiosidad popular, deben ser desentrañadas. El pasaje de lo implícito a lo explícito exige un cierto manejo epistemológico preciso [102].

Pero, al mismo tiempo, y como lo sugería Otto Maduro, no siempre la teología *oficial* es explícita o de dominación, y la teología *marginal* es la implícita. La oposición "oficial-marginal" indica más bien la hegemonía en los aparatos productivos de hacer teología. En un cierto momento, la teología de la liberación fue la teología oficial del CELAM, pero desde 1972 dejó de serlo. De todas maneras es bueno saber indicar en cada momento si tal o cual teología es la oficial o marginal. Lo cierto que la teología *popular* siempre ha sido marginal, mientras que la *elitesca* ha tenido más posibilidades de ser la oficial. Es un nuevo tipo de oposición (elitesca-popular) que nos indica caminos de investigación.

De la misma manera una teología *técnica* o erudita no es idéntica a una teología *espontánea* o artesanal. El discurso teológico de una teología espontánea puede ser mejor, pero no deja por ello de ser artesanal.

Por último, el sentido histórico de una teología se juega en su articulación con lo no-teológico: el texto o discurso teológico se juzga desde el contexto. Toda teología tiene una autonomía relativa: en cuanto discurso específico es *autónomo* (tiene una historia que se explica por sus antecedentes y consecuentes teológicos), pero en cuanto discurso real, histórico, determinado en parte por lo político, económico, ideológico, tiene sólo autonomía *relativa.* El discurso teológico es inexplicable sin la realidad histórica, sin la praxis de donde surge.

Por esto se puede denominar *teología de la dominación* (en un tiempo será monárquica o realista, en otra conservadora antiliberal, en otra progresista y desarrollista, etc.) al

discurso articulado a los intereses de los grupos hegemónicos o dominantes de una sociedad. Por lo general tienen los aparatos teológicos en sus manos y ejercen hegemonía dentro del universo teológico. Pero no es necesariamente la teología oficial, explícita, o erudita. Puede ser implícita, espontánea, pero no puede ser popular ni de liberación.

Por el contrario, se puede denominar *teología de la liberación* (en cada tiempo tendrá distinto contenido: luchará en favor del indio en tiempos de la conquista, en favor de las Reducciones en tiempo de la expulsión de los jesuitas, por la emancipación en 1810, por las clases populares actualmente), a aquella teología que puede se marginal u oficial, explícita o implícita, erudita o espontánea, ciertamente popular, que se articula con los intereses de las clases subalternas, de los países oprimidios.

Entre la teología de la dominación y la teología de la liberación, pueden haber posiciones intermedias: conservadoras, reformistas, conformistas, o: de resistencia, revolucionarias, etc. Toda esta gama deberá definirse.

Por último, y en realidad en primer término, existe un sujeto privilegiado productor de discurso teológico, casi siempre dicho *discurso teológico,* es marginal, implícito, espontáneo, de resistencia, y es la *teología popular.*

Cabe destacarse que esta ponencia se sitúa en el nivel de la teología *explícita,* en sus tres grandes etapas creadoras (conquista, emancipación y actual) como teología de la liberación, y en sus dos inter-regnos como teologías conformistas, reformistas, frecuentemente de dominación. Por ello, son hipótesis a ser completadas en el futuro con mayores estudios monográficos, como los presentados por el equipo chileno.

Cabe recordarse que los *aparatos de producción teológica,* sean éstos hegemónicos o antihegemónicos (centros, institutos, movimientos, facultades, revistas, ciclos, seminarios, encuentros, etc.), son la estructura institucional o material de la producción teológica. Hay que hacer la historia de este condicionamiento material para tener igualmente una visión histórica de conjunto. Es interesante anotar que, frecuentemente, dentro del Estado y en la Iglesia, la persecución se realiza más contra los aparatos de hegemonía que sobre las

personas (o sobre las personas que institucionalmente son estructurales para los aparatos). En nuestra historia no puede faltar este nivel.

CRONOLOGIA SIMPLIFICADA PARA UNA HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA (1492–1980)

I. *Teología profética ante la conquista y la evangelización*

1511 Predicación de Antonio de Montesino en Santo Domingo.
1514 Conversión de Bartolomé de las Casas en Cuba.
1527 Bartolomé comienza la *Historia de las Indias.*
1541 Bartolomé escribe *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.*
1577 José de Acosta escribe el *De procuranda idorum salute.*

II. *Teología de la cristiandad colonial (1553–1808)*

1553 Abre sus puertas la Universidad de México, poco después de la de Lima.
1553–1563 Maestro de *prima* Pedro de la Peña.
1605 Antonio Rubio escribe la *Lógica mexicana.*
1622–1625 Se fundan gran número de colegios mayores en teología.
1776 Domingo Muriel escribe *Fasti novi orbis.*

III. *Teología práctico-política ante la emancipación neocolonial (desde 1808)*

1808 Impresión de la obra de Lagunza *El reino del Mesías en gloria y majestad.*
1809–1812 Prédica de Hidalgo, Morelos y tantos otros en favor de la libertad nacional.
1813 Reimpresión de la *Destrucción de las Indias* en Bogotá.

IV. *Teología neocolonial conservadora a la defensiva (hasta 1930).*

1859 Se funda en Roma el Colegio Pío latinoamericano.
1867 Se suprime la facultad de teología en la Universidad de México.

1869 Universidad católica de Santiago de Chile.

1878 Mariano Soler escribe *El catolicismo, la civilización y el progreso* en Montevideo.

1899 Concilio plenario latinoamericano en Roma, que expresa una teología romanizada.

1916 Reunión de las iglesias protestantes en Panamá.

V. *Teología de la "nueva cristiandad" (desde 1930)*

1931 Se funda la acción católica argentina.

1937 Universidad Xaveriana de Bogotá.

1947 Universidades católicas de Río y Sao Paulo.

1955 Se funda el CELAM en Río.

1960 Universidades católicas en Buenos Aires y Córdoba.

VI. *Teología de la liberación latinoamericana (desde 1959)*

1962–1965 Participación de expertos latinoamericanos en el concilio Vaticano II.

1968 *II Conferencia general* de Medellín.

1969 Congreso sobre "Fe y desarrollo" en México.

1970 Diversos encuentros sobre "teología de la liberación" en Bogotá, Buenos Aires, México, Oruro, etc.

1971 Gustavo Gutiérrez publica *Teología de la liberación.*

1972 Encuentro de El escorial sobre *Fe cristiana y cambio social en América latina.*

1973 Persecución de cristianos comprometidos en el proceso de la liberación en Chile.

1975 *I Encuentro latinoamericano de teología* en México, y la reunión *Theology in the Americas* en Detroit.

1976 I Encuentro de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT) en Dar-es-Salam (Tanzania).

1977 II Encuentro EATWOT en Accra (Ghana). Noviembre: Documento de Consulta de Puebla; *Memorandum* de los teólogos alemanes en favor de la teología de la liberación latinoamericana.

1978 Encuentro de Científicos sociales y Teólogos, San José (C. Rica);III Encuentro EATWOT en Colombo (Sri Lanka).

1979 Enero: Encuentro de 70 teólogos en Matanza (Cuba).
27.1–13.2 *III Conferencia General* de Puebla.
19.7 Triunfo Sandinista en Nicaragua.

1980 IV Encuentro EATWOT en São Paulo (Brasil).
24.3. Muere mártir Mons. Arnulfo Romero arzobispo de El Salvador.
23.7 I Simposio sobre historia de la teología latinoamericana en Lima (Perú).

(1) M. Grabmann, *Historia de la teología católica,* Madrid 1940, 350 ss.
(2) "Dios nuestro Señor, por su infinita misericordia y bondad se ha servido darnos sin merecimientos nuestros tan gran parte en el *señorío* de este mundo", dice el rey de España en la *Recopilación* I,I, 1.
(3) Véase Aristóteles, *Tópicos* I, 2, 101 a 26–b 4 ; en mi obra *Método para una filosofía de la liberación,* Salamanca 1974, 17 ss.
(4) Citado por V. Carro, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América,* Madrid 1944, 593; cf. J. Gines Sepúlveda, *Opera* I–IV, Madrid 1780, y en especial *Tratado sobre la justa guerra contra los indios,* México 1949. Véase igualmente J. Solórzano Pereira, *De indiarum iure* I–II, Lugduni 1672, y de S. Zavala, *La filosofía política de la conquista de América,* México 1947. Las obras de Lewis Hanke, Jiménez Fernández, Höffner han estudiado con detalle estas controversias teológico-políticas. Sepúlveda decía todavía que ante los indios "conviene usar [el arte de la caza], ya que se practica no solamente contra las bestias sino también contra aquéllos que habiendo nacido para obedecer rehúsan la servidumbre: tal guerra es justa por naturaleza": *Democrates alter,* cit. V. Carro, *o. c.,* 595.
(5) *Summa theologiae, II–II,* q. 57. art. 4.
(6) J. Mayor, *In secundam sententiarum,* dist. XLIV, q. 3, Paris 1510.
(7) Cf. mi obra sobre *El episcopado hispanoamericano, institución defensora del indio (1504–1620)* III, Cuernavaca 1969, 6–147.
(8) *Historia de las Indias,* libro III, cap. 79, en fray Bartolomé de las Casas, *Obras escogidas* II, Madrid 1961, 356. Véase una visión sintética de la vida y bibliografía de Bartolomé, en mi artículo *Bartolomé de las Casas, infra,* 139.
(9) *Obras escogidas* V, 539.
(10) *Ibid.*
(11) *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* en *o. c.* V, 136.
(12) Consúltese este texto en el *Memorial al consejo de Indias* (1565), propuesto y comentado en la edición de J.B. Lassege, *La larga marcha de las Casas,* Lima 1974, 387.
(13) *Ibid.*
(14) *Bartolomé de las Casas: precursor del anticolonialismo,* México 1974.
(15) Es importante anotar cómo Bartolomé escribió una enorme *Historia de las Indias;* por su parte José de Acosta publicó una *Historia natural y moral de las Indias* (véase la ed. de Madrid 1894, t. I–II). De este último véase la obra de L. Lopetegui, *El padre José de Acosta,* Madrid 1942.

(16) Esta teología se encuentra explicitada en cartas, discusiones, controversias, "memoriales", apologías, predicaciones. No es intrauniversitaria por su "estilo literario".

(17) Bartolomé escribió una *Apologética historia sumaria* tan importante como su *Historia;* José de Acosta una *De procuranda indorum salute,* Salamanca 1589, que como la anteriormente citada es una obra de antropología; y el gran Bernardino de Sahagún recogió materiales de lo que sería *Historia de las cosas de nueva España,* Ed. Pedro Robredo, México 1938, t. I–V, que es la primera obra de la antropología mundial en su sentido actual.

(18) Esta teología formaba gente, misioneros, obispos; iluminaba leyes (como las "leyes nuevas" de 1542 que suprimen el sistema económico de las encomiendas), justifica políticas, etc.

(19) *Historia de las Indias,* en *o. c.,* III, 79, 357.

(20) Sobre la teología en la cristiandad colonial puede consultarse, además de las historias de las iglesias por naciones [como las de Cuevas para México, Groot para Colombia, Vargas para Ecuador, Vargas Ugarte para Perú. Cotapos para Chile, Bruno para Argentina, etc. —véase en mi *Historia de la iglesia en América Latina,* Barcelona 1974, 433–459; en Cehila, *Para una historia de la iglesia en América Latina,* Barcelona 1975 (se trata del *I Encuentro de historia de la iglesia en América Latina,* Quito del 3 al 7 de enero de 1973), 41–55; Cehila es la *Comisión de estudios de historia de la iglesia* que se ha reunido además en julio de 1974 en Chiapas], para sólo México: J. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVII y XVIII,* México 1951 (bibl.,. 397–414); la *Bibliotheca Missionum* I–XI, Münster 1916–1939; J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI,* México 1886; J. Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la nueva España (los heterodoxos en México),* México 1946; C.B. Plaza y Jaén, *Crónica de la real pontificia universidad de México,* México 1931; O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI,* México 1950 (donde se encuentra material para nuestro tema); y la obra de J. Jiménez Rueda, *Historia jurídica de la universidad de México,* México 1955; véase además, F. Ossores, *Historia de todos los colegios de la ciudad de México desde la conquista hasta 1760,* México 1929. Entre los teólogos coloniales no se olvide a J. Palafox y Mendoza, *Obras* I–XVII, Madrid 1762. La obra de Guillermo Furlong sobre el pensamiento en el Río de la Plata, por ejemplo, llena el vacío sobre esta zona latinoamericana. Trabajos como los de P. Henriquez Ureña, *Historia de la cultura de América hispánica,* México 1947, sirven de referencia contextual. Sin embargo, debemos admitir que no existe ningún trabajo sobre la historia de la teología en América Latina, aunque los materiales son mínimamente suficientes para tener una idea de conjunto.

(21) La obra de Walter Redmond sobre la bibliografía existente en

filosofía colonial latinoamericana, publicada por Nijhoff (La Haya), indica la importancia de la producción de este nivel.

(22) Cf. E. Burrus, *Alonso de la Veracruz: defence of the American indians:* The Haythrop Journal 4 (1963) 225–253; W. Redmond. *o. c.,* 781–783. Además B. Junquera, *El maestro Alonso de la Veracruz:* Archivo Agustiniano 18 (1935).

(23) Cita de G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata,* Buenos Aires 1947, 617.

(24) F. A. Encima, *Historia de Chile* V, Santiago 1930, 550 ss, 590–596.

(25) Cf. J. Miranda, *Vida del venerable sacerdote don Domingo Muriel,* Córdoba 1916. De Muriel se conoce *Fasti novi orbis,* Venecia 1776; una *Rudimenta juris naturae et gentium,* Venecia 1791, y una *Collectanea dogmática de seculo XVII,* Venecia 1792, entre alguna de sus obras.

(26) La obra más completa sobre el tema de las reducciones del Paraguay es la de Guillermo Furlong.

(27) Cf. mi obra *América Latina, dependencia y liberación,* Buenos Aires 1973, 52 ss, sobre Vieira . Ese mesianismo se hace tradicional en Brasil hasta el día de hoy. Véase M.I. Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos,* México 1969.

(28) Véase el trabajo de A. Churruca, *El pensamiento de Morelos, una ideología liberadora:* Christus 477 (1975) 13 ss; 478 (1975) 10 ss. El muestra la oposición entre la España creadora y la opresora y decadente: "Las afirmaciones agresivas del libertador mexicano no se refieren a la España, a la que amamos los mexicanos, que fue personificada por Las Casas y Vasco de Quiroga o por tantos otros; van dirigidas a los restos de aquella entidad, encarnada ahora por la tan limitada personalidad de Godoy y pisoteada altanera y aviesamente por Napoleón y Botella": *Ibid.,* 477 (1975) 15.

(29) No debe olvidarse que sin la intervención del llamado "bajo clero" hubiera sido imposible la emancipación de España. El mismo cura párroco Miguel Hidalgo y Costilla (1753–1811), antiguo director del seminario de Morelia (México), lanzó el grito que convocó el ejército de la libertad el 15 de septiembre de 1810. Condujo los ejércitos populares hasta que fue condenado por herejía por la universidad de México y murió fusilado en 1811.

(30) El historiador Roberto Tisnés ha descrito esta edición (su trabajo será editado próximamente por la Comisión de Estudios de Historia de la iglesia en América Latina). Para el movimiento apocalíptico véase: H. Cerutti, *América en las utopías del renacimiento,* en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana,* Buenos Aires 1973, 53 ss.

(31) La crisis era importante. Nos dice J. Jiménez Rueda, *Historia*

jurídica de la universidad de México, 152–153, que Mora decía que en 1830 hubiera sido necesario "la supresión de una multitud exhorbitante de cátedras de teología que se pasaban años enteros para que tuviesen un cursante". En 1834 se cambia en México el plan de teología: "la que se llamaba de prima de teología será de lugares-teológicos; la de Escritura conservará su nombre; la de víspera será de historia eclesiástica": *o. c.,* 160. Poco a poco la teología abandonará la universidad del estado para siempre. En 1857 la biblioteca de teología pasa a la Biblioteca Nacional. En 1867 se suprime definitivamente la facultad. Es en este ambiente que surge el movimiento del "liberalismo católico": cf. N.T. Auza, *Católicos y liberales en la generación del 80* I–II, Cuernavaca 1969.

(32) Cf. J. M. Vidal, *El primer arzobispo de Montevideo Dr. Mariano Soler* I–II. Montevideo 1935, donde constan más de cien obras debidas a la pluma de nuestro teólogo. Sobre el concilio plenario de 1899, puede consultarse P. Correa León. *El concilio plenario latinoamericano,* Bogotá sin fecha; F. Cejudo Vega, *El primer concilio plenario de América Latina,* Ottawa 1948; y el trabajo de licenciatura en historia en Lovaina de María Mercedes Esandi (inédito).

(33) Cf. H. Assmann, *Teoponte: una experiencia guerrillera,* Oruro (Bolivia) 1971. El dirigente de este grupo fue Néstor Paz, poeta y médico, seminarista católico (1963–1966); muere el 8 de octubre de 1970 con 25 años de edad.

(34) Véase por ejemplo: F. Houtart-O. Vertrano, *Hacia una teología del desarrollo,* Buenos Aires 1967; V. Cosmao, *Signification et théologie du développement,* Paris 1967; H. Assmann, *Die situation der unterentwickeli gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution,* en *Diskussion zur "Theologie der Revolution",* München 1969 (la "teología de la revolución", sin embargo, es ya una ruptura de la "teología del desarrollo" y como un pasaje a la "teología de la liberación"); R. Alves, *Apuntes para una teología del desarrollo:* Cristianismo y Sociedad 21 (1969); etc.

(35) Federación Internacional de Estudios de Sociología Religiosa.

(36) Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina. Este centro inspira en parte a la democracia cristiana chilena. El "centro" pasará en 1970 a Caracas y de allí a Bogotá. En esta ciudad edita la revista *Tierra Nueva,* en cuyo número 1 (abril 1972) el primer artículo es escrito por Alfonso López Trujillo, *La liberación y las liberaciones* (pp. 5–26), donde se dice: "Todo lo que no sea revolución (presumiblemente violenta) se cataloga como desarrollismo, intento inútil y falaz". Se identificará la teología de la liberación con posiciones extremas y guerrilleras, y se la distinguirá de la liberación que se mantiene por sobre las

contradicciones humanas, políticas. En el número 14 (julio 1975) p. 27, nota 16, se nos acusa de utilizar el método hermenéutico ideológico con respecto a la teología (A. López Trujillo, *El compromiso político del sacerdote),* sin advertir que el tema es propuesto por el mismo Cristo (Lc 23, 34). Así comienza la crítica a la teología de la liberación.

(37) Instituto Latinoamericano de Doctrinas y Estudios Sociales, fundado por jesuitas provenientes de la "Action Populaire" (Paris), como el padre Pierre Bigo (francés), ahora en Bogotá, que no adoptará la línea de la liberación.

(38) Instituto de Catequesis de Latinoamérica.

(39) Organización de Seminarios de América Latina.

(40) Instituto Pastoral de América Latina, que realizó una encomiable obra de concientización, publicaciones, reuniones. Fue objeto de duras críticas por parte de los grupos más conservadores.

(41) Nace en 1925. Autor de *Berdiaeff, une conception chrétienne de la personne,* Paris 1963; *La cristiandad, ¿Una utopía?* I—II, Montevideo 1964; *L'avenir du christianisme en Amérique latine:* Lettre (Paris) 54 (1963) 7—12; y algo antes *Función de la iglesia en la realidad rioplantese,* Montevideo 1962; después vendrán los cinco tomos de *Teología abierta para el laico adulto,* Buenos Aires, desde 1968 (en la línea del concilio Vaticano II y previa a la teología de la liberación). Ultimamente, *De la sociedad a la teología,* Buenos Aires 1970; *Liberación de la teología,* Buenos Aires 1975.

(42) Nace en 1923, en Bélgica, pero desde 1957 habita en América Latina. Entre otra de sus obras: *Théologie de la paix* I—II, Paris 1960—1963; *Théologie de la ville,* Paris 1968; *Le Christ dans l'Apocalypse,* Paris 1965; *Teologia do desenvolvimiento,* Belo Horizonte 1968; *Théologie de la revolution* I—II Paris 1970—1974 (sólo en el tomo II adopta algunas tesis de la teología de la liberación).

(43) Véase una bibliografía del tema en *Desarrollo y revolución,* en la bibliografía del Cedial, Bogotá 1974, 73—95. y H. Assmann, *Caracterizacao de una teología de revolução,* en Ponto Homen 4 (1968) 6—58. En parte, la problemática surge en la reunión de "Iglesia y Sociedad" del Consejo Ecuménico en Ginebra (1966). Los trabajos de Richard Shaull contribuyeron para ello, y también la rica experiencia latinoamericana.

(44) Cabe destacarse que la "teología de la liberación" mostrará que la "teología de la revolución" es sólo una *aplicación* de algunos temas de la teología moral a la coyuntura revolucionaria; algo así como dar la "luz verde". No se trata de un replanteo completo de la teología, sino más bien como un "oportunismo".

(45) El grupo originario más creador en esta doctrina fue el brasileño; desde un Guerreiro Ramos *La reducción sociológica,* Río 1958) y

en torno a personas como Helio Jaguaribe, Cándido Mendes, Alvaro Vieira Pintos, etc., que investigaban en el ISEB. A este grupo debe agregarse después Celso Furtado, Theotonio dos Santos, etc. La teoría de la dependencia se formula entre el 1968—1970, época en la que aparecen la mayoría de los trabajos (cf. bibliografía Cedial, y en *Fe y cambio social en América Latina,* Salamanca 1973, bibliografía final).

(46) Véase las obras del economista africano S. Amin, *L'accumulation à l'èchelle mondiale,* Paris 1970, y otras de sus obras, que siguiendo la línea de la "teoría de la dependencia latinoamericana" es ahora planteada como hipótesis de una economía mundial.

(47) Nace en 1928. Entre otras obras: *La pastoral de la iglesia en América Latina,* Montevideo 1968; *Hacia una teología de la liberación,* Montevideo 1969; y su libro *Teología de la liberación,* Lima 1971 y Salamanca 1975, y gran número de artículos en diversas revistas.

(48) En su corto trabajo *Consideraciones teológicas sobre la liberación del hombre:* Idod (Bogotá) 43 (1968); y en *La liberación humana desde una perspectiva teológica:* Mensaje 168 (1968) 175—179.

(49) Nace en 1933. Consúltese *El protestantismo como una forma de colonialismo:* Perspectivas de Diálogo 38 (1968) 242—248; *Towards a theology of liberation,* Princeton 1968; *Tomorrow's child,* New York 1972 (traducción castellana: *Hijos del mañana,* Salamanca 1974).

(50) Entre otros trabajos. *La iglesia debe comprometerse en lo político,* Montevideo 1970; *La misión de la iglesia y del presbítero a la luz de la teología de la liberación:* Pasos 8 (1972) 21. Redactor principal del documento *Sacerdotes para el Tercer Mundo: historia, documentos, reflexión,* Buenos Aires 1970. Con G. Rodríguez Melgarejo, *Apuntes para una interpretación de la iglesia en Argentina:* Víspera 4 (1970) 59—88. En una línea de descubrimiento de lo popular debe indicarse la obra de A. Bünting (nace en 1931), *El catolicismo popular en Argentina,* Buenos Aires 1972, y *Religión-enajenación en una sociedad dependiente,* Buenos Aires 1973.

(51) Nace en 1933. Véase una bibliografía en *Fe y cambio social en América Latina,* Salamanca 1973, 403. Su obra más importante es *Teología desde la praxis de la liberación,* Salamanca 1973, 1976. Junto a la obra de Gustavo Gutiérrez es lo más original del movimiento.

(52) He nacido en 1934. *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina,* Barcelona 1969 (*Historia de la iglesia en América Latina. Del coloniaje a la liberación [1492—1973],* Barcelona 1974); *Para una ética de la liberación latinoamericana* I—II, Buenos Aires 1973 (los tomos III y IV aparecerán próximamente); *Historia y teología de la liberación,* Buenos Aires 1975

(Caminos de liberación, Buenos Aires 1972); *Etica y teología de la liberación,* Buenos Aires 1974; *Método para una filosofía de la liberación,* Salamanca 1974.

(53) La edición de los trabajos se realizó bajo el título *Fe y cambio social en América Latina,* Salamanca 1973. Hubo otros encuentros en la línea de la teología de la liberación (al comienzo partiendo del desarrollismo): en México del 24 al 28 de noviembre de 1969 se realiza un congreso sobre el tema "Fe y desarrollo" (Sociedad Teológica Mexicana, *Memoria del primer congreso nacional de teología: Fe y Desarrollo* I–II, México 1970), estando todavía en la "teología del desarrollo"; en Bogotá del 6 al 7 de marzo de 1970 se efectúa una reunión internacional, cuyas memorias tuvieron por título *Liberación: opción de la iglesia en la década del 70* I–II, Bogotá 1970; en Buenos Aires del 3 al 6 de agosto de 1970 reúne ISAL unos veinte teólogos, algunas de cuyas ponencias fueron publicadas por Fichas de ISAL 26 (1970) y en Cristianismo y Sociedad 23–24 (1970); en Bogotá nuevamente del 24 al 26 de julio de 1970 se realizó el II Encuentro de "teología de la liberación" (publicado en el boletín *Teología de la liberación,* Bogotá 1970); en ciudad Juárez (México) del 16 al 18 de octubre de 1970 se realiza otro *Seminario de teología de la liberación* (los trabajos quedaron mimeografiados y pueden obtenerse en el centro IDOC, Vía S. María dell'Anima 20, 00186 Roma); todavía en Oruro (Bolivia) del 2 al 19 de diciembre de 1970 hay un curso de pastoral sobre "teología de la liberación"; etc. Recordemos todavía la semana académica de agosto de 1971 sobre *Dialéctica de la liberación latinoamericana,* publicada en Stromata (Buenos Aires) 1–2 (1971), donde además se gesta el movimiento filosófico de "filosofía de la liberación" (originariamente argentino: cf. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana,* Buenos Aires 1973 con autores tales como Osvaldo Ardiles, Horacio Cerutti, Julio de Zan, Enrique D. Dussel, Anibal Fornari, Daniel Guillot, Juan C. Scannone, etc) Los encuentros y reuniones sobre "teología de la liberación" han sido muchos más todavía. En Europa no se comprende que esta teología no es fruto de un discurso universitario, sino que es la expresión de un movimiento eclesial y político de la base, que cuenta con la adhesión de miles de religiosos, sacerdotes, laicos en las más variadas situaciones. El "discurso" de la teología de la liberación no es intra-teológico sino que surge de una *praxis* histórica. Como nos decía Rosino Gibellini de Brescia, "no existe ningún movimiento eclesial . . . El europeo que lea algún texto de la teología de la liberación entiende conceptualmente las instancias de la teología de la liberación, *pero no se da cuenta de que es un movimiento de iglesia":* Christus (México) 479 (1975) 9.

(54) Nace en 1924. Véase *La théologie protestante latino-américaine*

aujourd'hui: IDOC-internacional 9 (1969) 77–94; *Nuevas perspectivas teológicas,* en *Pueblo oprimido,* Montevideo 1972; *Doing Theology in a revolutionary situation,* Philadelphia 1974; *La fe en busca de eficacia,* Salamanca 1977.

(55) Nace en 1931. Cf. *Hacia una dialéctica de la liberación:* Stromata 17 (1971) 23–60; *El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación:* CIAS (Buenos Aires) 211 (1972) 5–20; *Ontología del proceso auténticamente liberador,* en Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana,* Salamanca 1975; *Teología de la liberación y praxis popular,* Salamanca 1976.

(56) Caben destacarse los artículos de M. Ferre, *Iglesia y sociedad opulenta: una crítica a Suenens desde América Latina:* Víspera 12 (1969), separata pp. 1–24, y la defensa, por razones de política del tercer mundo, a la encíclica *Humanae vitae:* Víspera 7 (1968); y los trabajos de H. Borrat, *Para una teología de la vanguardia:* Víspera 17 (1970) 26–31; o *Hacia una teología de la liberación:* Marcha (Montevideo) 1527 (1971) 1–15.

(57) Cf. E. Pironio, *Teología de la liberación:* Criterio (Buenos Aires) 1607–1608 (1970).

(58) Nace en 1938. Entre sus obras *Jesús Cristo libertador,* Petropolis 1974; *Vida para Além de Morte,* Petropolis 1974; *O destino do homem e do mundo,* Petropolis 1974, *A vida religiosa e a igreja no processo de liberaçâo,* Petropolis 1975. Colaboró con muchos de los ya nombrados en el número de Concilium 96 (1974).

(59) Este tema, sin embargo, es antiguo en la reflexión latinoamericana contemporánea. Véase mi obra *El humanismo semita,* Buenos Aires 1969 (redactada en 1963) en apéndice: "La misión en los poemas del siervo de Yahvé". El Cristo siervo de Yahvé, sufriente, crucificado, perseguido políticamente, tiene en América Latina un significado muy concreto. El pueblo oprimido (social, política y económicamente desde hace cinco siglos: por los imperios europeos o norteamericanos, por las oligarquías nacionales) se identifica desde hace siglos con los cristos sangrantes de nuestras iglesias barrocas y coloniales. Es el "Cristo popular" despreciado por las teologías de la secularización y por nuestras oligarquías dominadoras.

(60) El padre Roger Vekemans *parece* que recibe de la CIA diez millones de dólares para la campaña contra la Unidad Popular: Cf. *The Washington Star,* 23–7–1975, primera página, según declaraciones del padre James Vizzard.

(61) Véase el texto en Mensaje 185 (1969) 396 ss. *(The Rockefeller report on the Americas,* Chicago 1969).

(62) Este tipo de argumentos ha sido esgrimido contra la teología de la liberación: cf. H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación,* 238 ss.

(63) Esta reunión ha sido publicada bajo el título *Liberación: diálogos en CELAM,* Bogotá 1974, donde cabe destacar el artículo de Kloppenburg, *Las tentaciones de la teología de la liberación,* (401–515), en el cual pueden verse todos los ataques que se realizan contra la teología de la liberación; por su parte J. Mejía, *La liberación, aspectos bíblicos,* objeta desde la exégesis (271–307); y monseñor López Trujillo, *Las teologías de la liberación en América Latina* (27–67) distingue las "buenas" de las "malas" (marxistas) teologías de la liberación.

(64) Publicada bajo el título *Teología de la liberación: Conversaciones de Toledo,* Burgos 1974, con participación de Jiménez Urresti, Congar, López Trujillo, entre otros, y en la que se habla de "tantas teologías como autores", "liberación integral del hombre y universal de todos los hombres" (295 ss). No se observa la *conflictualidad* existente en una situación de pecado: dominación de nación sobre nación (imperialismo), de clase sobre clase, etc. El "universalismo" oculta las contradicciones del pecado.

(65) Bajo el tema *Conflicto social en América Latina y compromiso cristiano,* del 6 al 13 de septiembre de 1975, en Lima, no se encuentra ningún teólogo de la liberación entre los expositores o panelistas. Sobre la nueva orientación del CELAM desde 1972 véase F. Houtart, *Le conseil épiscopal d'Amérique Latine accentue son changement:* ICI Paris 481 (1975) 10–24.

(66) Del primero de ellos véase *Posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana:* Christus (México) 471 (1975) 12–16; 472 (1975) 17–23. Filósofo de gran formación se debe esperar una obra teológica de importancia, al igual que de Sobrino que acaba de dar una contribución importante sobre "la muerte de Cristo", en la línea de la teología de la liberación.

(67) Autor de diversos artículos en *Christus* (México), es uno de los teľogos del movimiento "Sacerdotes para el Pueblo" (ahora denominado "Iglesia solidaria") en México.

(68) Su primer libro teológico-pastoral aparece en la editorial Sunday Visitor. Es el fundador y director del *Mexican American Cultural Center* (San Antonio, Texas); el primer teólogo "chicano".

(69) Cf. *La iglesia latinoamericana y la política después de Medellín,* Bogotá 1972. Numerosos artículos en *Servir, Christus y Contacto* (México). En esta última revista acaba de aparecer un análisis en teología del lenguaje de G. Giménez, *El golpe militar y la condenación de "Cristianos para el Socialismo":* Contacto 1–2 (1975) 12–115.

(70) Laico colombiano especializado y autor de diversas obras en catequesis.

(71) Nace en 1933. Su obra más conocida es *Nueva conciencia de la iglesia en América latina,* Santiago 1973 y Salamanca 1974.

(72) De este último cabe destacarse *Nos ha liberado,* Salamanca

1973,1976, obra dirigida a las "bases" para enseñar a pensar en la línea de la teología de la liberación, así como *Desde los pobres de la tierra.* Salamanca 1977.

(73) Sobre los recientes mártires latinoamericanos véase *Scarboro Missions* (Ontario) June (1975); entre otros, hemos citado a Carlos Múgica (sacerdote argentino, 44 años); Maurice Lefebvre (sacerdote que es asesinado en Bolivia, 49 años); Henrique Pereira (sacerdote brasileño, 28 años); Tito de Alencar (sacerdote torturado en Brasil y que muere atormentado en Francia, 29 años); Juan Alsina (muere en Chile en septiembre de 1973, 31 años); Héctor Gallegos (muere en Panamá, 28 años); e Iván Betancourt, doctor en letras de la universidad de Buenaventura en Bogotá, nació el 28 de julio de 1940 y fue martirizado el 23 de junio de 1975 cerca de Jutigalpa, diócesis de Olancho. Todos tuvieron conciencia *explícita* de entregar su vida por el Cristo liberador; son santos de nuestra iglesia, como los mártires de la iglesia del Mediterráneo durante los tres primeros siglos.

(74) Se realiza el Encuentro del 23 al 30 de abril de 1972. El documento ha sido editado en *Signos de liberación,* Lima 1973; *I Encuentro latinoamericano de "Cristianos por el Socialismo"* 238–243; más ampliamente, con todos los documentos, Buenos Aires 1974. Véase G. Arroyo. *Católicos de izquierda en América* Latina: Mensaje 191 (1970) 369–372; P. Richard, *Cristianos por el socialismo: historia y documentación,* Salamanca 1976.

(75) El material del Encuentro se publicó en México. Sobre la influencia que tendrá para México puede ya observarse los artículos de V. Leñero, *Teología de la liberación,* publicados en la primer página del *Excelsior* (México), y reproducidos en *Christus* 479 (1975) 62–70. Véase *Cautiverio y liberación,* México, 1976, editado por Enrique Ruiz M.

(76) Esta reunión realizada del 18 al 25 de agosto, comenzó a superar el desencuentro con la *black theology* (como pudo verse en P. Freire-H. Assmann-E. I. Bodipo-J. H. Cone, *Teología negra, teología de la liberación,* Salamanca 1974, fruto de una reunión del Consejo ecuménico de iglesias: *A symposium on black theology and the latin american theology of liberation),* ya que hubo un fructífero diálogo de los teólogos *blacks* con los teólogos latinoamericanos; lo mismo pasó con algunas teólogas del feminismo o con los grupos "chicanos". El diálogo se centró sobre la llamada contradicción principal: "centro-periferia", "Estado Unidos (imperio) –América latina (neocolonia)". Las ponencias y conclusiones se publicaron en inglés en *Theology in the Americas,* Orbis Books, New York, 1976, editado por Sergio Torres.

(77) Sobre esta fase véase mi obra *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968–1979),* CEE-Edicol. México, 1979, pp. 461 *ss* . . . Sobre la Comisión Trilateral *Carter y la lógica del*

imperialismo, EDUCA-DEI, San José, 1977, t. I—II, editado por Hugo Assmann.

(78) Sobre la inmensa bibliografía que produjo la teología de la liberación en torno al *Documento de Consulta* véase la bibliografía catalogada por el *Centre Lebret* (Paris), junio de 1978, y la que entregó en la III Conferencia el equipo de *CRIE* (México) con más de 2000 títulos (Cfr. mi obra *De Medellín a Puebla,* pp. 478—497). Es importante recordar la reacción de los teólogos Europeos y norteamericanos que por primera vez dieron una palabra explícita de apoyo a la teología de la liberación: comenzando por Rahner, Metz, Moltmann con el *Memorandum* de noviembre de 1977; después vendrá el documento de apoyo de Congar, Chenu, Aubert, Casalis, más de 80; el de los norteamericanos con firmas tales como Richard Shaull, R. Reuther, Berryman, Elizondo, Wipfler, etc.; el de obispos y teólogos españoles, de los canadienses, de obispos y sacerdotes chicanos, y hasta de teólogos africanos y asiáticos reunidos en Colombo en 1978. Por primera vez la teología latinoamericana se hace presente en el plano universal.

(79) Publicado en *The emergent Gospel,* Orbis, New York, 1976, publicada por Sergio Torres (con traducción al francés en Harmattan, Paris, 1977).

(80) *African theoloy in route,* Orbis, N. York, 1979, Cfr. *Black theology* (1966—1979), editado por Wilmore-Cone, Orbis, N. York, 1979, pp. 445 *ss.*

(81) De próxima aparición en Orbis, N. York.

(82) Studienkreis Kirche und Befreiung, ha publicado *Kirche und Befreiung,* Pattloch, Aschaffenburg, 1975, encuentro del 12 al 13 de octubre de 1973, *Kirche in Chile,* igual editorial, 1976 (editan Hengsbach, López Trujillo, Bossle, Rauscher, Weber); *Utopie der Befreiung,* idem.; *Christlicher Glaube ud gesellschaftliche Praxis,* idem, 1978, al encuentro al que nos referimos en el texto. Para una visión de conjunto de esta postura véase Roger Vekemans, *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo,* CEDIAL, Bogotá, 1976; CELAM, *Socialismo y socialismo en América latina,* Bogotá, 1977. En una línea más académica véase Karl Lehman, *Theologie der Befreiung,* Johannes, Einsiedeln, 1977, sobre el dictamen de la Comisión Teológica Internacional.

(83) Ed. Paulina, Bogotá, 1977, p. 63.

(84) Al menos desde la XIV Asamblea de Sucre del CELAM.

(85) *Praxis cristiana y producción teológica,* Sígueme, Salamanca, 1977, editada por J. Pixley-J.P.Bastian.

(86) Véanse algunos trabajos publicados en *Servir* 80 (1979), sobre "Evangelización y política" (Sergio Arce, etc.).

(87) *Capitalismo: violencia y anti-vida,* editado por E. Tamez S. Trinidad, EDUCA-DEI, San José, 1978, t. I—II.

(88) EDUCA-DEI. San José, 1977.

(89) *Ibid.*, p. 240. Cfr. *Ideología del sometimiento*, EDUCA-DEI, San José, 1977.

(90) Cfr. Leonardo Boff, *Eclesiogênese*, Vozes, Petrópolis, 1977; con Clodovis Boff, *Comunidade Eclesial, comunidade politica*, Vozes, Petropolis, 1978; sobre otros temas Leonardo Boff ha escrito *A Graça libertadora no mundo*, en la misma editorial, 1976; *Da libertaçâo o teológico das libertaçôes sócio-históricas*, 1979; *A fé na periferia do mundo*, 1978; etc. Véase igualmente Mariano Baraglia, *Evoluçâo das comunidades eclesiais de base*, igual editorial, 1974; el número 65–66 de *Servir* (1976), dedicado al tema, Pablo Richard aporta una clarificación significativa en su tesis sobre *Mort des chretientés et naissance de l'Eglise*, Centre Lebret, Paris, 1978, mostrando el "modelo" de Cristiandad. Lo mismo puede decirse de la obra de Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima, 1979. Véase la obra colectiva, *Cruz y Resurrección*, CRT-Servir, México, 1978, con motivo de la Conferencia de Puebla, aborda igualmente cuestiones de Iglesia popular.

(91) Especialmente la obra de Jon Sobrino, *Cristologia desde América* Latina, CRT, México, 1976; L.Boff, *Paixâo de Cristo, paixâo do mondo*, Vozes, Petropolis, 1978.

(92) Cfr. Hugo Assmann, "La actuación histórica del poder de Cristo", en *La nueva frontera de la teología en América Latina*, ed. por R. Gibellini, Sígueme, Salamanca, 1977.

(93) Cfr. Raúl Vidales, *Desde la tradición de los pobres*, CRT, México, 1978; el libro de G. Gutiérrez nombrado arriba; E.Dussel, "El Reino de Dios y los pobres", en *Servir* 83–84 (1979). pp. 521–550.

(94) Cfr. L.Boff, *O rostro materno de Deus*, Vozes, Petrópolis, 1979; E. Dussel, *La erótica latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1980 (cfr. *Etica latinoamericana*, Edicol, México, t. III, 1977).

(95) De la reciente teología africana véase A. Aubrey Poesak, *Farewell to innocence*, Orbis, N.York, 1977; y E. Dussel, "Racismo, América latina negra y teología de la liberación", en *Servir* 86 (1980), pp. 163–210; *¿Cómo enfrentar el racismo en la década del 80?*, CMI, Ginebra CELADEC, Lima, 1980.

(96) Cfr. Otto Maduro, *Religión y conflicto social*, CRT-CEE, México, 1980, pp. 162 *ss.*; E.Dussel, *Religión*, Edicol, México, 1977, y las obras que está publicando sobre la realidad nicaragüense el DEI en San José, y el Centro Valdivieso en Managua.

(97) Cfr. Varios, *Praxis del martirio, ayer y hoy*, CEPLA, Bogotá, 1977; Varios, *Rutilio Grande*, UCA, 1978; etc.

(98) Citemos algunos ejemplos de la enorme bibliografía sobre el tema: SELADOC, *Religiosidad popular*, Sígueme, Salamanca, 1976; la colección de Ediciones Mundo de Miguel Jordá, p.e. *La sabiduría de un pueblo*, Santiago, 1975, o la obra de Ignacio Pinedo, *Religiosidad popular*, Mensajero, Bilbao, 1977 (sobre Nicaragua);

y en español Raúl Vidales — T. Kudo, Práctica religiosa y proyecto histórico, CEP, Lima, 1975; etc.

(99) Cfr., entre otros, J. Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia,* Sígueme, Salamanca, 1977; Rubem Alves, *Protestantismo e Repressão,*Atica, São Paulo, 1979.

(100) P. Richard publica un artículo sobre "La teología de la liberación en la situación política actual", en *Servir* 67 (1977), pp. 33—54, donde se da un panorama del desarrollo teológico hasta ese momento. Para historia de la teología véase Roberto Oliveros, *Liberación y teología,* CRT, México 1977; la obra que próximamente publica Sígueme, Salamanca, 1980, de Samuel Silva Gotay sobre el pensamiento cristiano revolucionario desde 1960; CEHILA, *La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla,* Bogotá, 1979.

(101) Véase *Cultura popular y religión en el Anahuac,* CEE, México, 1978.

(102) No puede dejarse de indicar la obra de Clodovis Boff, *Teología e práctica,* Vozes, Petrópolis, 1978, que lanza todo un debate epistemológico que no ha tenido todavía continuación. En Europa han aparecido algunos trabajos en este sentido: *Befreiende Theologie,* Kohlhammer, Stuttgart, 1977. editado por K.Rahner; *Theologie uas der Praxis des volkes,* Kaiser, München, 1978, ed. por Fernando Castillo. El I Encuentro de teología en México en 1975 fue dedicado al tema metodológico.

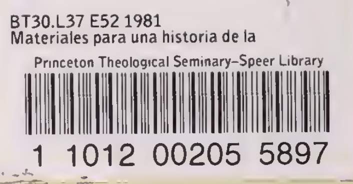
INDICE

SEGUNDA PARTE
Panoramas generales

TERCERA PARTE
Teología durante la época colonial

CUARTA PARTE
Teología durante la independencia y el período liberal

Este libro se imprimió en los talleres de Artes Gráficas de Centroamérica S.A., en el mes de julio de 1981. Su edición consta de 3.000 ejemplares.



En 1975 comenzó a gestarse en CEHILA la idea de lanzar un proyecto ambicioso: escribir una Historia de la teología latinoamericana. En la Asamblea de 1976 fue aprobado el proyecto y comenzó su lento camino. Sólo cuando en 1979 el Dr. Pablo Richard tomó el proyecto en sus manos éste entró en un proceso efectivo de realización.

En efecto, en el I Encuentro latinoamericano de teología en México hicimos una exposición sobre este tema, a manera de hipótesis generales sobre un tema desconocido. La historia de nuestra teología, como nuestra historia en general, no sólo era ignorada, sino que era despreciada por inexistentes. Siempre se nos preguntaba: ¿Historia de la teología en América Latina? ¿Existe acaso dicha teología? ¿Cómo hacer una historia de lo inexistente? El trabajo era arduo, porque aún entre los que cultivaban teología en la actualidad, había poca conciencia de los antecedentes que darían más fuerza histórica a su propio movimiento. Pero superamos las oposiciones gracias a los amigos que han participado en este VIII Encuentro de CEHILA.

El presente material, que se edita por la labor del coordinador del Simposio nombrado arriba, quiere dar a conocer el fruto de una primera "entrada" en la rica cantera inexplorada de nuestra historia de la teología.



